سلسلۂ مطبوعات انجمن ترقیٔ اردو (ہند) نمبر ۱۳۹

تنقیدِ عقلِ محض

از

اِمانوئل کانٹ

مترجمہ

ڈاکٹر سیّد عابد حسین صاحب

شایع کردہ

انجمن ترقیٔ اردو (ہند) دہلی

سنہ ۱۹۴۱ء

قیمت ۶/ ؁

سلسلۂ مطبوعات انجمن ترقیٔ اُردو (ہند) نمبر ۱۳۹

تنقیدِ عقلِ محض

از

اِمانوئِل کانٹ

مترجمہ

ڈاکٹر سیّد عابد حسین صاحب

شایع کردہ

انجمن ترقیٔ اُردو (ہند) دہلی

سنہ ۱۹۴۱ء

تصحیح

مقدمہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۴	۲۰	تالیقی	اتالیقی
۸	۴	ڈھاما	ڈھالا
۲	۲۱	انفزدی	انفرادی
۲	۳	موضوعنت	موضوعیت
۲[illegible]	۱۸	علاقول کے	علاقوں کے
۳[illegible]	۸	تبدیل پزیر	تبدّل پزیر
[illegible]	۱۹	لباب	لباب
[illegible]	۶	ادراک کے مطابق	ادراک سے مطابق
[illegible]	۲۰	نظام	نظام
۴۴	۴	تمنٰی	مثنٰی
۴۶	۴	بہاں	جہاں
۴۸	۱۷	ادرک	ادراک
۴۸	۱۸	حوس	حواس
۵۴	۱۷	رحجان	رجحان
۵۵	۷	ماردلائے ادراک	ماورائے ادراک
۶۰	۴	ہمارے سامنے	ہمارے سارے
۶۹	۱۰	استنثار	استثنار

دیباچہ طبع ثانی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
[illegible]	۱۲	تجربہ	معمولی تجربہ
[illegible]	۱۷	قبصہ	قبضہ
[illegible]	۳	عقل	اپنی عقل
[illegible]	۱۰	مددگار	مدرکات
[illegible]	۲	تصورات	معروضات
[illegible]	۱۷	تربت	تربیت
۲۰	۶	ثاںت	ثابت
۲۱	۴	سُلجھنے	سمجھنے
۲۴	۵	فلسفے	فلسفی
۳۶	۹	ہدایت	بداہت
۴۳	۲۰	اجز	اجزا
۵۸	۱۵	ضروری ہو	ضروری ہی

فہرست مضامین

صفحہ

دیباچہ از مترجم .... ۱ - ۲

مقدمہ از مترجم .... ۳ - ۷۸

تنقیدِ عقلِ محض

ہدیہ ۱

دیباچہ طبع ثانی (از مصنف) ۲

مقدمہ (از مصنف) ۳۳

قبل تجربی مبادیات

حصۂ اوّل — قبل تجربی حسیّات ۶۳

قبل تجربی مبادیات

حصہ دوم - قبل تجربی منطق

تمہید — قبل تجربی منطق کا مفہوم :- ۱۰۳

عام منطق کیا ہے ؟ قبل تجربی منطق کیا ہے ؟ (ص ۱۰۸) عام

منطق کی تقسیم علمِ تحلیل اور علم کلام میں (ص ۱۱۱) قبل تجربی منطق کی تقسیم قبل تجربی علم تحلیل اور علم کلام میں (ص ۱۱۵)۔

پہلا دفتر۔ قبل تجربی علم تحلیل ۱۱۷

پہلی کتاب۔ تحلیل تصوّرات۔ ۱۱۹

پہلا باب — قوت فہم کے خالص تصوّرات کا سُراغ ۱۲۰

پہلی فصل۔ قوت فہم کا عام منطقی استعمال (ص ۱۲۱) دوسری فصل۔ تصدیقات میں قوت فہم کے منطقی وظایف (ص ۱۲۳)

تیسری فصل۔ خالص فہمی تصوّرات یا مقالات (ص ۱۳۱)

دوسرا باب۔ خالص فہمی تصوّرات کا استخراج۔

پہلی فصل۔ عام قبل تجربی استخراج کے اصول (ص ۱۴۵) مقولات کے قبل تجربی استخراج کی تقریب (ص ۱۵۳)

دوسری فصل۔ عقلی تصوّرات کا قبل تجربی استخراج۔ ربط کے امکان کی عام بحث (ص ۱۵۷) تعقل کی اصلی ترکیبی وحدت (ص ۱۵۹) ترکیبی وحدت تعقل کا قضیہ فہم کے پورے عمل کا بنیادی اصول ہی۔ (ص ۱۶۳) شعورِ ذات کی معروضی وحدت کِسے کہتے ہیں۔ (ص ۱۶۶) کل تصدیقات کی منطقی صورت در اصل ان کے تصوّرات کی معروضی وحدتِ شعور ہی جن پر یہ تصدیقات مبنی ہیں (ص ۱۶۸) کُل حِسّی مشاہدات مقولات کے ماتحت ہوتے ہیں اور صرف اُنھی تعینات کے تحت میں مشاہدے کی کثرت ادراکات ایک شعور میں مربوط ہوسکتی ہی (ص ۱۷۰)

توضیح (ص ۱۷۱) مقولے کا استعمال علم اشیا میں اس کے سوا
کچھ نہیں کہ وہ معروضات تجربہ پر عاید کیا جائے۔ (ص ۱۷۳)
مقولات عام معروضات حواس پر کیوں کر عاید ہوتے ہیں۔
(ص ۱۷۷) خالص فہمی تصورات کے امکانی تجربی استعمال
کا قبل تجربی استخراج (ص ۱۸۷)۔ عقلی تصورات کے اس
استخراج کا نتیجہ (ص ۱۹۳) اس استخراج کا لب لباب (ص ۱۹۶)

دوسری کتاب۔ تحلیل قضایا۔ ۱۹۷

تمہید۔ قبل تجربی قوت تصدیق کی عام بحث ۱۹۸

پہلا باب۔ خالص فہمی تصورات کی خاکہ بندی۔ ۲۰۳

دوسرا باب۔ فہم محض کے بنیادی قضایا کا نظام۔ ۲۱۳

پہلی فصل۔ کل تحلیلی تصدیقات کا اصل اصول (ص ۲۱۵)
دوسری فصل۔ کل ترکیبی تصدیقات کا اصل اصول (ص ۲۱۸)
تیسری فصل۔ اس کے کل ترکیبی بنیادی قضایا کے نظام
کا تصور (ص ۲۲۳)۔ (۱) مشاہدے کے علوم متعارفہ (ص ۲۲۷)
(۲) ادراک کی بدیہی توقعات (ص ۲۳۱)۔ (۳) تجربے کے قیاسات
(ص ۲۴۱) پہلا قیاس۔ بقائے جوہر کا بنیادی قضیہ (ص ۲۴۷)
دوسرا قیاس۔ توالی زمانے کا بنیادی قضیہ۔ قانون علیت
کے مطابق (ص ۲۵۴) تیسرا قیاس۔ اجتماع کا بنیادی قضیہ
قانون تعامل یا اشتراک کے مطابق (ص ۲۷۸)۔ (۴) عام
تجربی خیال کے اصول موضوعہ (ص ۲۸۷) توضیح۔ تصور

کی تردید (ص ۲۹۵) - دعویٰ - ثبوت (ص ۲۹۶) - بنیادی قضایا کے نظام کے متعلق ایک عام ملاحظہ (ص ۳۰۷) -

تیسرا باب - کُل معروضات کو مظاہر اور معقولات میں تقسیم کرنے کے وجوہ - ۳۱۳

ضمیمہ - (ص ۳۲۳) - ملاحظہ فکری تصورات کے ابہام کے متعلق (ص ۳۴۰) -

دوسرا دفتر - قبل تجربی علمِ کلام ۳۶۳

تمہید - (۱) قبل تجربی التباس (ص ۳۶۳) - (۲) عقل کی قوتِ حکم جس میں قبل تجربی التباس واقع ہوتا ہے - ا - قوتِ حکم کسے کہتے ہیں (ص ۳۶۹) - ب - قوتِ حکم کا منطقی استعمال - ج - قوت حکم کا خالص استعمال -

پہلی کتاب - حکمِ محض کے تصوّرات ۳۸۱

پہلی فصل - اعیان کیا ہیں (ص ۳۸۲) - دوسری فصل قبل تجربی اعیان (ص ۳۹۱) تیسری فصل - قبل تجربی اعیان کا نظام (ص ۴۰۱) -

دوسری کتاب - حکمِ محض کے متکلمانہ نتائج ۴۰۸

پہلا باب - حکمِ محض کے مغالطے (تناقض حکم محض) - ۴۱۰

مینڈیلزون کی دلیل بقائے روح کی تردید - ۴۲۳

نفسیاتی مغالطے کی بحث کا خاتمہ - ۴۳۵

عام ملاحظہ۔ معقول علم نفس سے علم وجود کی طرف
رجوع۔ ۴۳۷
پہلی فصل۔ کونیاتی اعیان کا نظام (ص ۴۴۱)
دوسری فصل۔ حکم محض کے تضادیات (ص ۴۵۲) قبل
تجربی اعیان کی پہلی نزاع (ص ۴۵۴)۔ ملاحظہ پہلے تناقض
کے متعلق (ص ۴۶۲) قبل تجربی اعیان کی دوسری نزاع
(ص ۴۶۰)۔ ملاحظہ دوسرے تناقض کے متعلق (ص ۴۷۰)
قبل تجربی اعیان کی تیسری نزاع (ص ۴۷۵)۔ ملاحظہ
تیسرے تناقض کے متعلق (ص ۴۸۰)۔ قبل تجربی اعیان
کی چوتھی نزاع (ص ۴۸۳)۔ ملاحظہ چوتھے تناقض کے متعلق
(ص ۴۸۶)۔
تیسری فصل۔ اس نزاع میں قوتِ حکم کا رجحان کس طرف ہے۔ ۴۹۲
چوتھی فصل۔ حکم محض کے قبل تجربی حل طلب مسائل جن کا
حل ہو سکنا ضروری ہے۔ ۵۰۶
پانچویں فصل۔ کونیاتی مسائل کا تشکیلی تصور چاروں قبل تجربی
اعیان میں ۵۱۴
چھٹی فصل۔ قبل تجربی عینیت کونیاتی نقیض کے حل کی حیثیت سے۔ ۵۲۰
ساتویں فصل۔ قوتِ حکم کی اندرونی کونیاتی نزاع کا تنقیدی فیصلہ ۵۲۷
آٹھویں فصل۔ کونیاتی اعیان کے متعلق حکم محض کا ترتیبی اصول۔ ۵۳۸
نویں فصل۔ کونیاتی اعیان کے متعلق حکم محض کے ترتیبی اصول
کا تجربی استعمال۔ ۵۴۵

۱۔ ترکیب مظاہر کی تکمیل یعنی کاینات کے کونیاتی عین کا حل۔ ۵۴۷
۲۔ مشاہدے میں دیے ہوئے کل کی تکمیل تقسیم کے کونیاتی عین کا حل۔ ۵۵۳
۳۔ ان کونیاتی اعیان کا حل جو کاینات کے سلسلۂ علل کی تکمیل سے تعلق رکھتے ہیں (ص ۵۶۲)۔ علیت اختیار اور جبر طبیعی کے عام قانون میں مصالحت کا امکان (ص ۵۶۷)۔ کونیاتی عین اختیار اور طبیعی جبر کے تعلق کی تشریح (ص ۵۷۱)
۴۔ اس کونیاتی عین کا حل جو کُل مظاہر کے تعینات وجود کی تکمیل سے تعلق رکھتا ہی۔ ۵۸۷
آخری ملاحظہ۔ حکم محض کے سارے تناقض کے متعلق۔ ۵۹۳

دیباچہ از مترجم

کانٹ اور اس کی مشہور و معروف کتاب "تنقیدِ عقلِ محض" کو جو اہمیت جدید فلسفے میں حاصل ہے اسے اہل نظر خوب جانتے ہیں۔ مگر یہ کتاب جتنی اہم ہے اتنی ہی دقیق اور مشکل ہے اس لیے کہ ایک تو موضوع بحث فلسفے کا سب سے ادق مسئلہ یعنی نظریہ علم ہے دوسرے کانٹ کا اسلوب بیان پیچیدگی میں بھول بھلیاں سے کم نہیں۔ جرمن کا جید فلسفی شوپن ہاؤایر کہا کرتا تھا کہ جب "تنقیدِ عقلِ محض" کو پڑھتا ہوں تو سر چکرا جاتا ہے اور کئی کئی بار پڑھنے کے بعد مطلب سمجھ میں آتا ہے۔ ہندوستان میں فلسفے سے ذوق رکھنے والے عموماً جرمن زبان سے واقف نہیں ہیں اس لیے ان کی دسترس صرف کانٹ کی تصانیف کے انگریزی ترجموں تک ہے اور "تنقید عقل محض" کے جتنے انگریزی ترجمے میری نظر سے گزرے ہیں وہ اصل کتاب سے کم نہیں بلکہ زیادہ پیچیدہ ہیں۔ اس لیے ایک عرصے سے میرا یہ خیال تھا کہ اس کتاب کا ترجمہ اُردو میں کروں تاکہ بہت سے ہندوستانیوں کو اس کے مطالب کے سمجھنے میں آسانی ہو آخر انجمن ترقی اُردو کی بدولت مجھے اس کام کے کرنے کا

موقع مل گیا - میں نے اپنی طرف سے اصل کتاب کے مضمون کو صحت، سلاست اور وضاحت کے ساتھ ادا کرنے کی پوری کوشش کی ہے - اس کوشش میں کامیابی ہوئی یا نہیں اس کا اندازہ پڑھنے والے ہی کر سکتے ہیں -

میں نے ترجمے کے لیے صرف دوسرے ایڈیشن کو سامنے رکھا ہے جو ۱۷۸۷ء میں کانٹ نے اصلاح و ترمیم کے بعد شائع کیا تھا اور جو متفقہ طور پر مستند مانا جاتا ہے - پوری کتاب کا ترجمہ کرنے کے بجائے میں نے صرف دو تہائی حصّے کے ترجمے پر اکتفا کی ہے جس میں اصل مسئلے یعنی نظریۂ علم کا ذکر ہے- اس کے بعد کے صفحات میں کانٹ نے اس نظریے کی روشنی میں اپنے زمانے کی الٰہیات کی تنقید کی ہے اور بعض اور مسائل سے بحث کی ہے جن کو نفسِ مضمون سے چنداں تعلّق نہیں-ان کے ترجمے کی میں نے ضرورت نہیں سمجھی -

سیّد عابد حسین
جامعہ نگر اپریل ۱۹۴۱ء

مقدمہ از مترجم

پہلا باب

کانٹ اور اس کی تصانیف

امانوئل کانٹ پروشیا کے شہر کونگس برگ میں ۲۲ اپریل ۱۷۲۴ء کو دستکاری کے ایک کارخانہ میں پیدا ہوا۔ اس کی ماں بڑی دیانتدار عورت تھی اور تصوّف کے رنگ میں جو اُن دنوں جرمنی میں عام تھا، ڈوبی ہوئی تھی۔ اس کی تربیت کے اثر سے کانٹ کے دل میں بچپن ہی سے مذہبی اور اخلاقی احساس بیدار ہو گیا۔ جس مدرسہ میں وہ داخل ہوا اس کا صدر مدرس ف۔ ا شلتس کونگس برگ میں اس مذہب تصوّف کا جو Pietismus کہلاتا ہے، علم بردار تھا۔ یہاں کانٹ نے مروّجہ کلاسیکی تعلیم اور بہت کڑی مذہبی اور اخلاقی تربیت حاصل کی۔ ۱۷۴۰ء میں وہ مدرسے کی تعلیم ختم کر کے کونگس برگ کی یونیورسٹی میں داخل ہوا اور اپنی ماں کی خواہش کے مطابق دینیات کی تحصیل کرنے لگا۔ جرمنی کی یونیورسٹیوں میں ہمیشہ سے یہ دستور ہے کہ ہر شعبہ کے طالب علموں کو عام ذہنی تربیت کی غرض سے فلسفہ بھی پڑھایا جاتا ہے۔ کانٹ کو اپنے اصلی مضمون کے مقابلے میں اس ضمنی مضمون سے زیادہ دلچسپی پیدا ہو گئی۔ اس نے بہت جلد اس عہد کے درسی فلسفے پر جس کا جزو اعظم لائبنز اور وولف

کا فلسفہ تھا، عبور حاصل کر لیا۔ اس کے علاوہ اس نے علوم طبیعی کی تحصیل کی طرف بھی خاص توجّہ کی اور نیوٹن کے تصوّرِ کائنات سے بخوبی واقف ہو گیا۔ اس کے ذہن پر ایک طرف لائبنز کی مابعد الطبیعیات اور دوسری طرف نیوٹن کے فلسفہ طبیعی کے اثرات پڑنے لگے جو بڑی حد تک متضاد تھے۔ اس تضاد کی جھلک آگے چل کر اس کے فلسفے میں بھی نظر آئے گی مگر ایک چیز لائبنز اور نیوٹن کے ہاں مشترک ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں حوادث کی علیت کو ایک برتر مقصد کے تابع سمجھتے ہیں اور کائنات کے بامقصد نظم و ترتیب سے خالقِ کائنات کے وجود کا ثبوت دے کر فلسفہ اور مذہب میں مصالحت کی کوشش کرتے ہیں یہی چیز ہے جس نے کانٹ کے خیالات اور اس کی سیرت پر سب سے گہرا اور پائدار اثر ڈالا۔

جوں جوں علومِ فلسفہ اور علومِ طبیعی کا سکّہ کانٹ کے دل پر بیٹھتا گیا مروّجہ کلیسائی عقائد کا نقش دھندلا ہوتا گیا۔ کچھ تو یہ بات تھی اور کچھ شاید خارجی حالات نے بھی مجبور کر دیا۔ بہر حال کانٹ نے دینیات کی تکمیل اور پادری بننے کا خیال چھوڑ دیا اور ۱۷۴۶ء میں جب وہ یونیورسٹی سے فارغ التحصیل ہو کر نکلا تو اس کا مصمّم ارادہ تھا کہ اپنے آپ کو یونیورسٹی کی پروفیسری کے لیے تیار کرے۔ گزر اوقات کے لیے اسے ایک رئیس کے لڑکے کی اتالیقی بھی کرنی پڑی۔ اسے یہ کام پسند نہ تھا اس لیے اس میں کوئی خاص کامیابی حاصل نہ کر سکا۔

مگر اس کے باوجود نو برس تک صبر اور محنت کے ساتھ اپنے فرائض انجام دیتا رہا۔ اس عرصے میں وہ مختلف علوم کا مطالعہ کرتا رہا۔ خصوصاً علومِ طبیعی میں درجۂ کمال کو پہنچ گیا۔ تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد ہی اس نے فلسفہ طبیعی پر ایک چھوٹا سا رسالہ لکھا تھا، ۱۷۵۵ء میں اس کی پہلی اہم تصنیف "عام تاریخ طبیعی اور نظریۂ فلکیات" کے نام سے شائع ہوئی جس نے طبیعیوں کے دلوں پر اس کے تبحر اور تحقیق کا سکہ بٹھا دیا۔

اسی سال اس نے ایک رسالہ اُصول مابعد الطبیعیات پر لکھا جس کی بنا پر اُسے کونگس برگ کی یونیورسٹی میں لیکچر دینے کی اجازت مل گئی۔ فلسفے کے درس کے علاوہ کانٹ علوم طبیعی میں بھی درس دیتا تھا۔ کبھی کبھی اس کے لیکچر جغرافیہ طبیعی کے موضوع پر ہوتے تھے۔ اُنھیں لوگ اس قدر شوق سے سنتے تھے کہ ایک پر ایک ٹوٹا پڑتا تھا۔ اگرچہ اس نے تمام عمر اپنے شہر سے باہر قدم نہیں رکھا، لیکن کتابوں کے مطالعہ اور اپنے ماحول کے مشاہدے سے عام معلومات اس قدر حاصل کر لی تھی کہ قریب قریب ہر شعبہ میں وہ اپنے زمانے کا سب سے باخبر آدمی سمجھا جاتا تھا۔ اس کے سب سے زیادہ مقبول لیکچر وہ تھے جو وہ علم الانسان پر دیا کرتا تھا۔ اس زمانے میں اس کی تصانیف کا دائرہ بھی ہر قسم کے علمی اور عملی مسائل پر حاوی تھا چنانچہ اس نے ایک رسالہ ۱۷۵۶ء میں لسبن کے زلزلے

پر، ایک ۱۷۵۹ء میں رجائیت پر، ایک ۱۷۶۴ء میں امراضِ دماغی
پر لکھا۔ تجربی اور عملی علوم سے دلچسپی رکھنے کی وجہ سے کانٹ
اس تنگ نظری اور عالمانہ مشیخت) سے محفوظ رہا جو درسی فلسفہ
اکثر معلّموں میں پیدا کر دیتا ہے۔ ان رسالوں کی عبارت میں
اس قدر روانی، تازگی اور ظرافت پائی جاتی ہے کہ یہ خیال کر کے
حیرت ہوتی ہے کہ یہ کانٹ کے لکھے ہوئے ہیں۔ شاید یہ انگریزی
ادب کے مطالعہ کی کرامات ہے جس کا اُسے ان دنوں بہت شوق
تھا۔ ان کتابوں میں بھی جو کانٹ نے اس زمانے میں خالص
فلسفیانہ مسائل پر لکھیں زبان و بیان میں سلاست اور خیالات
میں جدّت اور تازگی پائی جاتی ہے مثلاً "قیاس کی چاروں منطقی
صورتوں کی بے جا موشگافیاں" (۱۷۶۲ء) "فلسفہ میں منفی مقدار کے تصوّر
سے کام لینے کی کوشش" (۱۷۶۳ء) وغیرہ وغیرہ

اب کانٹ کی شہرت صرف اپنے شہر ہی تک محدود نہ تھی
بلکہ دُور دُور پھیل گئی تھی۔ بدقسمتی سے منصبی ترقی سے وہ
ایک عرصہ تک محروم رہا، ۱۷۵۸ء میں کونگس برگ کی یونیورسٹی
میں پروفیسری کی جگہ خالی ہوئی اور ہر شخص جانتا تھا کہ کانٹ
سے زیادہ اس کا کوئی مستحق نہیں ہے لیکن اس روسی جرنیل کی
عنایت سے جو اِن دنوں شہر پر حکومت کرتا تھا، یہ عہدہ ایک
دوسرے شخص کو مل گیا۔ ۱۷۶۲ء میں اُسے شعریات کی پروفیسری
پیش کی گئی لیکن اس نے اُسے منظور نہیں کیا۔ اگلے سال وہ
کتب خانے کا نائب مہتمم مقرر کیا گیا لیکن اس کی تنخواہ اتنی

کم تھی کہ اس میں کانٹ کا بھلا نہ ہوا۔ ۱۷۷۰ء میں اِرلانگن اور یینیاؔ کی یونیورسٹیوں نے اُسے پروفیسری پر بُلوانا چاہا لیکن قبل اس کے کہ وہ کوئی فیصلہ کرتا اسے کونگس برگ ہی میں پروفیسری کے عہدے پر ترقی دے دی گئی۔

پروفیسری کے منصب پر فائز ہونے کے بعد کوئی پچاس برس کی عمر میں کانٹ کی ذہنی زندگی میں جو زبردست تغیّر واقع ہوا اس کا اثر اس کی عام زندگی اور اس کی تصانیف دونوں میں نظر آتا ہے۔ اب تک وہ ایک یار باش خوش مزاج آدمی تھا اور اس کا بہت سا وقت احباب کی صحبت میں بذلہ سنجیوں میں صرف ہوتا تھا۔ اب اس کے مزاج پر متانت اور سنجیدگی غالب آگئی اور اس کا اخلاقی ضبط تشدد کی حد تک پہنچ گیا۔ اس کا شگفتہ، خوش نما، ظرافت آمیز طرزِ تحریر رخصت ہو گیا اور وہ خشک رُوکھی اور سنجیدہ عبارت لکھنے لگا۔ اس کی ساری زندگی ایک نظامِ فلسفہ کی تدوین اور تدریس کے لیے وقف ہو گئی۔ ۱۷۷۸ء میں ہالؔہ نے جو ان دنوں پروشیا کی سب سے بڑی یونیورسٹی تھی اس کی خدمات اپنے ہاں منتقل کرنی چاہیں لیکن کانٹ نے اپنے وطن کو چھوڑ کر جانا منظور نہیں کیا اور مرتے دم تک کونگس برگ ہی میں رہا۔

کانٹ کے لیکچر جن کی خصوصیت یہ تھی کہ سننے والوں کے دل میں طلب حق کی لگن لگا دیتے تھے اور ان کے ذہن کو غور و فکر کی دعوت دیتے تھے، دُور دُور مشہور ہو گئے اور نہ

صرف یونیورسٹیوں میں بلکہ شہر میں بھی لوگ اس کی انتہائی عزت کرنے لگے۔ اس کی زندگی کا آخری حصّہ خاموش عظمت و وقار کا حیرت انگیز نمونہ ہے۔ احساس فرض کے جذبہ کے تحت میں اس نے اپنی زندگی کو ضبط و نظم کے سانچے میں ایسا ڈھالا تھا کہ تصنیف و تالیف اور درس و تدریس کے کثیر مشاغل کے باوجود اسے اتنی فرصت مل جاتی تھی کہ دوستوں کے ایک محدود طبقے میں لطفِ صحبت اٹھائے۔ اس نے عمر بھر شادی نہیں کی اس لیے دوستوں کی محبت کی اس کے دل میں اور بھی زیادہ قدر تھی۔ اس کے احباب میں یونیورسٹی کے لوگ کم اور دوسرے شعبوں اور پیشوں کے لوگ زیادہ تھے۔ اس طرح اس کی نظر علمی زندگی تک محدود نہ تھی بلکہ ہر شعبہ زندگی سے کچھ نہ کچھ تعلق اور واقفیت رکھتا تھا۔ وہ بہت خلیق اور بڑی محبت کا آدمی تھا اگرچہ اپنے اخلاقی ضبط و تشدّد کی وجہ سے بظاہر خشک اور روکھا معلوم ہوتا تھا۔ احساس فرض، ضبط نفس اور عزم راسخ کی بدولت کانٹ کی سیرت کی عظمت و شان اس کی ذہنی قابلیت سے کم نہ تھی۔

کانٹ کی خاموش زندگی کے سکون میں عمر بھر میں صرف ایک ہی چیز خلل انداز ہوئی۔ جب فریڈرک اعظم جس کے نام کانٹ نے اپنی ایک کتاب معنون کی تھی دنیا سے رخصت ہو گیا تو اس کے جانشین کے زمانے میں مذہبی تعصب اور کٹھ مُلّاپن کا اس قدر زور ہوا کہ خود کانٹ کو اور دوسرے پروفیسروں کو اس کے

فلسفیانہ نظریات کا درس دینے کی ممانعت کر دی گئی۔ کانٹ کو اس کا سخت صدمہ ہوا لیکن اس نے صبر و استقلال سے برداشت کیا۔ ۱۷۹۷ء میں حکومت بدلی اور یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ لیکن اب کانٹ پر ضعفِ پیری غالب آ چکا تھا اور اس میں اپنے فرائض کو بخوبی انجام دینے کی طاقت نہیں رہی تھی۔ اسی سال وہ اپنی خدمت سے سبکدوش ہو گیا اور بقیہ عمر علالت میں بسر کرنے کے بعد ۱۲ر فروری ۱۸۰۴ء کو رحلت کر گیا۔

۱۷۷۰ء کے بعد سے اس کی قریب قریب کل تصانیف خود اپنے فلسفے سے تعلق رکھتی ہیں جسے وہ تنقیدی فلسفہ کہتا ہے۔ ۱۷۷۰ء میں پروفیسری کا عہدہ ملنے کی تقریب میں جو مقالہ کانٹ نے لکھا تھا اس میں بھی اس کے تنقیدی فلسفے کی کچھ جھلک موجود تھی۔ گیارہ برس بعد ۱۷۸۱ء میں کانٹ کی عظیم الشان تصنیف جو جرمن فلسفے بلکہ کل جدید فلسفے کی بنیادی کتاب سمجھی جاتی ہے "تنقیدِ عقلِ محض" کے نام سے شائع ہوئی۔ اس کا مضمون اس قدر گہرا اور دقیق، عبارت اتنی پیچیدہ اور اصطلاحیں ایسی انوکھی تھیں کہ بہت کم لوگ اس پر عبور پا سکے اور اسے مطلق مقبولیت نصیب نہیں ہوئی چنانچہ دو برس بعد کانٹ نے ایک رسالہ اس کے مضامین کی تشریح اور لوگوں کی غلط فہمیوں کو دور کرنے کے لیے لکھا اور ۱۷۸۷ء میں "تنقیدِ عقلِ محض" کا دوسرا ایڈیشن بہت کچھ ترمیم کے بعد شائع کیا۔ اس عرصہ میں اس کی کئی اور کتابیں شائع ہو چکی تھیں جن

یں اس نے اپنے نظریات کو فلسفے کے مخصوص مسائل پر عاید کیا۔ ۱۷۸۵ء میں فلسفۂ اخلاق کی بنیاد، ۱۷۸۶ء میں "علوم طبیعی کی مابعدالطبیعی بنیاد" "تنقیدِ عقلِ محض" کے دوسرے ایڈیشن کے بعد ۱۷۸۸ء میں "تنقیدِ عقلِ عملی" اور ۱۷۸۳ء میں "تنقیدِ قوتِ تصدیق" شائع ہوئی۔ اس کے علاوہ عام فلسفہ و تاریخ اور دوسرے علوم میں اس نے بہت سی اور کتابیں تصنیف یں جن کی تفصیل یہاں بیان کرنے کی ضرورت نہیں

دوسرا باب

کانٹ کا نظری فلسفہ

"تنقیدِ عقلِ محض"

کانٹ ان مابعدالطبیعی نظریات کو جو اس سے پہلے جرمنی یورپ میں رائج تھے "فوقِ تجربی" یا "اذعانی" اور اس مقابلے میں اپنے فلسفے کو "قبل تجربی" یا "تنقیدی" کہتا ہے۔ عدالطبیعی فلسفی انسان کے مجموعی ادراک یعنی تجربے کی حدود آگے بڑھ کر اشیا کی "فوقِ تجربی" حقیقت کو معلوم کرنے وشش کرتے تھے۔ کانٹ کے پیشِ نظر صرف یہ مقصد ہے۔ وہ علمِ انسانی کے اس حصّے پر جو تجربے سے پہلے بدیہی پر حاصل ہوتا ہے، نظر ڈالے اور یہ تحقیق کرے کہ اس علم کی کیا شرائط ہیں۔ اس طرح کے بدیہی علم کے لیے

جو کلّی اور وجوبی ہوتا ہے کانٹ نے "قبل تجربی" کی اصطلاح وضع کی ہے اور چونکہ اس کا فلسفہ اسی علم سے بحث کرتا ہے اس لیے اس کا نام "قبل تجربی" فلسفہ رکھا ہے۔ باوجود اس کے کہ کانٹ نے ابتدا میں "فوقِ تجربی" (Transcendent) اور قبل تجربی (Transcendental) کے فرق کو اچھی طرح واضح کر دیا ہے۔ پھر بھی آگے چل کر اسے پوری طرح مدِ نظر نہیں رکھا اور بہت سے مقامات پر ان دونوں اصطلاحوں کو بلا تفریق ایک دوسرے کی جگہ پر استعمال کیا ہے جس سے بڑی اُلجھن اور غلط فہمی ہوتی ہے۔ اس لیے بہتر یہ ہے کہ ہم اس کے فلسفے کو قبل تجربی کی بجائے تنقیدی کہیں۔ یہی نام عام طور پر تاریخ فلسفہ میں رائج ہے۔

تنقیدی فلسفے سے کانٹ وہ فلسفہ مراد لیتا ہے جس کی رُو سے انسان قبل اس کے کہ وہ اشیا کا علم حاصل کرنے کی کوشش کرے، خود اپنی قوّتِ علم کو جانچتا اور پرکھتا ہے اور اس کی حدود کا تعیّن کرتا ہے۔ بخلاف اس کے اذعانی فلسفہ وہ ہے جس میں قوّتِ علم کا جائزہ لیے بغیر اس سے کسی من مانے اصول کے مطابق کام لینا شروع کر دیا جائے۔ غرض کانٹ کی تنقیدیت کا اصلی میدان نظریۂ علم ہے گو وہ آگے چل کر فلسفے کے دوسروں شعبوں میں بھی دخل دیتی ہے اور ایک پورا نظام فلسفہ مرتب کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ کانٹ پہلا فلسفی تھا جس نے نظریۂ علم کی اہمیت

کو محسوس کیا اور اسے کُل علوم فلسفہ کی بنیاد قرار دیا۔ یوں
تو اس سے پہلے لاک، لائبنز اور ہیوم نے نظریۂ علم کے
مسائل پر بحث کچھ بحث کی تھی لیکن اس کے ہاں زیادہ تر
زور نفسیاتی پہلو پر تھا یعنی اس پر کہ ذہن انسانی علم کیوں کر
حاصل کرتا ہے۔ کانٹ کے نزدیک نظریۂ علم کا اصل مسئلہ
یہ نہیں کہ علم کا ماخذ اور منبع معلوم کیا جائے بلکہ یہ ہے
کہ اس کی صحت اور قدر و قیمت کا معیار دریافت کیا جائے۔
ہم جو علم حاصل کرتے ہیں وہ تصدیقات یعنی دو یا زیادہ
تصوّرات کے باہمی تعلق کی صورت میں حاصل کرتے ہیں۔
یہ تصدیقات دو قسم کی ہوتی ہیں۔ تحلیلی اور ترکیبی۔ تحلیلی
ترکیب وہ ہے جس میں ہم ایک تصوّر کی منطقی تحلیل کر کے
دوسرے تصوّر کو اس میں سے نکال لیتے ہیں مثلاً "کل اجسام
حجم رکھتے ہیں" اس میں حجم کا تصوّر جسم کے تصوّر میں شامل
تھا اور اسی میں سے نکالا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ تحلیلی تصدیقات
تجربے کی محتاج نہیں بلکہ بدیہی ہوتی ہیں۔ ترکیبی تصدیق
وہ ہے جس میں ایک تصوّر دوسرے تصوّر کے اندر سے نہ
نکالا گیا ہو بلکہ باہر سے لاکر اس میں جوڑ دیا گیا ہو، مثلاً
"کل اجسام ثقل رکھتے ہیں"۔ ثقل کا تصوّر جسم کے تصوّر میں
شامل نہیں ہے لیکن تجربے میں ہمیشہ اس کے ساتھ ساتھ
پایا جاتا ہے۔ تحلیلی تصدیقات سے ہمارے علم میں درحقیقت
کوئی توسیع یا اضافہ نہیں ہوتا البتہ جو بات ہمیں پہلے سے

معلوم ہو اس کی توضیح ہو جاتی ہو۔ جتنی توسیع ہمارے علم میں ہوتی ہو وہ ترکیبی تصدیقات ہی کے ذریعے سے ہوتی ہی۔

ترکیبی تصدیقات عموماً تجربے پر مبنی ہوتی ہیں اور تجربی کہلاتی ہیں لیکن بعض ترکیبی تصدیقات میں کلّیت اور وجوب کی وہ صفات پائی جاتی ہیں جو تجربی علم میں ہرگز نہیں ہو سکتیں۔ مثلاً ہر علت کا ایک معلول ہوتا ہو"، ایک ایسی تصدیق ہو جو کلّی اور "یقینی ہونے کی وجہ سے تجربی تصدیقات سے صاف ممیز نظر آتی ہو۔ اس قسم کی تصدیقات کو کانٹ بدیہی ترکیبی تصدیقات کہتا ہو اور مابعدالطبیعیات کے مسئلے ان ہی بدیہی ترکیبی تصدیقات کی صورت میں ظاہر کیے جاتے ہیں۔ نظریہ علم کا اصل مسئلہ یہی ہو کہ جو تصدیقات ہمارا ذہن قائم کرتا ہو ان کی سند اور قدر و قیمت کیا ہو؟ تحلیلی تصدیقات کے لیے ظاہر ہو کہ کسی سند کی ضرورت نہیں اور ان کی قدر صرف اتنی ہی ہو کہ وہ ان تصوّرات میں جو ہمارے ذہن میں پہلے سے موجود ہیں وضاحت پیدا کر دیتی ہیں۔ تجربی ترکیبی تصدیقات کی سند تجربہ اور مشاہدہ ہو اور ان کی قدر یہ ہو کہ روزمرہ زندگی میں ہمیں اکثر معلومات ان ہی کے ذریعے سے ہوتی ہیں۔ اب سوال صرف بدیہی ترکیبی تصدیقات کا رہ جاتا ہو۔ ہمارے بدیہی علم کی توسیع کا ذریعہ دراصل یہی تصدیقات ہیں۔ تنقیدِ عقلِ محض کی ساری بحث کا مقصد یہ ہو کہ بدیہی ترکیبی تصدیقات کی سند تلاش

کی جائے اور ان کی صحیح حدود معیّن کی جائیں ۔ دوسرے الفاظ میں ریاضی، فلسفہ طبیعی اور مابعد الطبیعیات کی صحت کو جانچا اور پرکھا جائے کیونکہ یہ سب علوم بدیہی ترکیبی تصدیقات پر مشتمل ہوتے ہیں ۔

انسان کی قوتِ ادراک کی دو بڑی قسمیں ہیں ۔ حس اور خیال ۔ ریاضی حس، یا مشاہدے کی موضوع ہے اور فلسفہ طبیعی اور مابعد الطبیعیات خیال کی ۔ کانٹ نے اسی کو مدِّ نظر رکھ کر کتاب کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے قبل تجربی حسیات اور قبل تجربی منطق ۔ قبل تجربی حسیات میں ریاضی کے کلیات کی تنقید ہے اور قبل تجربی منطق میں فلسفہ طبیعی اور مابعد الطبیعیات کے کلیات کی ۔ خیال یا عقل کی تقسیم دو بڑی قوتوں یعنی قوتِ فہم اور قوتِ حکم میں کی جا سکتی ہے جن میں سے پہلی عالمِ محسوس سے تعلق رکھتی ہے اور دوسری عالمِ غیر محسوس سے اس لحاظ سے کانٹ نے قبل تجربی منطق کو قبل تجربی علم تحلیل اور قبل تجربی علمِ کلام میں تقسیم کیا ہے ۔ قبل تجربی علم تحلیل میں عالم محسوس کے عقلی علم، یعنی فلسفہ طبیعی کی تنقید ہے، قبل تجربی علم کلام میں عالم غیر محسوس کے عقلی علم یعنی مابعد الطبیعیات کی تنقید ہے ۔

کانٹ نے جو ریاضی کو مشاہدے کا علم قرار دیا ہے اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اس میں عقل کا کوئی دخل نہیں ۔ ظاہر ہے کہ اس میں بھی اور علوم کی طرح تصورات، تصدیقات

اور نتائج سے کام لیا جاتا ہے اور یہ سب عقل کے اعمال ہیں۔ کانٹ کا کہنا یہ ہے کہ جن تصورات اور علومِ متعارفہ سے ریاضی کام لیتی ہے وہ خالص منطقی اعمال پر مبنی نہیں ہیں بلکہ مشاہدے کے عمل پر۔ "خطِ مستقیم دو نقطوں کے درمیان سب سے چھوٹا فاصلہ ہوتا ہے" "۵ اور ۷ کا مجموعہ ۱۲ کے برابر ہے" اس قسم کے قضایا ہیں جو محض تصورات کی منطقی تحلیل سے حاصل نہیں ہو سکتے۔ خطِ مستقیم کے تصور میں فاصلے کی کوئی علامت شامل نہیں۔ اسی طرح دو عددوں کی میزان کے تصور میں کوئی تیسرا عدد شامل نہیں ہے۔ لہذا یہ قضایا تحلیلی قضایا نہیں ہیں بلکہ ان کی بنیاد کسی قسم کی ترکیب پر ہونی چاہیے۔ یہ ترکیب محض تجربے کی اتفاقی ترکیب نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو اس میں یہ کلّیت اور وجوب نہ پایا جاتا۔ ان قضایا کا ثبوت بار بار گننے یا ناپنے سے نہیں دیا جاتا بلکہ اُن کے مشمول کو مشاہدے میں لاتے ہی ہمارا ذہن انھیں فوراً قبول کر لیتا ہے۔ دو نقطوں کے درمیان ایک خطِ مستقیم کھینچتے ہی مشاہدے میں یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ اس سے چھوٹا اور کوئی خط نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح سلسلۂ اعداد کو ایک سے بارہ تک شمار کرنے کے بعد اس میں ذرا بھی شبہہ نہیں رہتا کہ ۵ اور ۷ کا مجموعہ ہمیشہ ۱۲ ہو گا۔ غرض یہ قضایا مشاہدے پر مبنی ہیں اور ان میں جو یقینیت ہے وہ ایک بار یا بار بار کے تجربے کی

وجہ سے نہیں ہے بلکہ خود مشاہدے کے عمل میں کُلّیت اور وجوب کی شان پائی جاتی ہے اب سوال یہ ہے کہ یہ کُلّیت اور وجوب مشاہدے کے کس جُز میں ہے، ظاہر ہے اس کا وہ جُز جو اشیا کی محسوس صفات مثلاً رنگ، آواز وغیرہ پر مشتمل ہے داخلی اور تغیّر پذیر ہے لہٰذا کلّیت اور وجوب صرف مشاہدے کی صورتوں یعنی زمان و مکان میں ہو سکتا ہے اور اُنھی پر ریاضی کے قوانین عاید بھی ہوتے ہیں۔ غرض ریاضی، کلّیت اور وجوب کا دعوٰے اس شرط پر کر سکتی ہے کہ زمان و مکان بدیہی مشاہدات ہوں۔ اسی مسئلہ کی بحث قبل تجربی حسّیات میں کی گئی ہے۔

زمان و مکان کی بدیہیت اور اُن کے مشاہدات ہونے کو کانٹ نے چار طرح سے ثابت کیا ہے۔(۱) زمان و مکان کے تصوّرات تجرید کے ذریعے منفرد زمانات و مکانات سے اخذ نہیں کیے گئے ہیں بلکہ خود ان مکانات میں پہلو بہ پہلو ہونے یعنی مکانیت کی اور زمانے میں یکے بعد دیگرے ہونے یعنی زمانیت کی عام علامت پائی جاتی ہے (۲) یہ وجوبی تصوّرات ہیں، اس لیے کہ ان کا تصوّر کل اشیا کے بغیر کیا جا سکتا ہے، لیکن اشیا کا تصوّر ان کے بغیر نہیں کیا جا سکتا۔(۳) اصل میں زمان و مکان منطقی معنی میں تصوّرات ہیں ہی نہیں ، اس لیے کہ صرف ایک ہمہ گیر مکان اور ایک ہمہ گیر زمانہ ہوتا ہے اور وہ تصوّر جس کے مقابلے کا صرف ایک ہی معروض ہو درحقیقت

کوئی تصوّر نہیں بلکہ ایک مشاہدہ ہے۔ مکان کو جو تعلّق منفرد مکانات سے اور زمانے کو منفرد زمانات سے ہے وہ اس سے بالکل مختلف ہے جو ایک نوعی تصوّر کو اپنی منفرد مثالوں سے ہوتا ہے۔ منفرد مکانات یا زمانات فی الواقع ایک مجموعی مکان یا زمانے کے اجزا ہیں لیکن منفرد میزیں ہرگز ایک مجموعی میز کے اجزا نہیں ہیں بلکہ اس کے برعکس میز کا کلّی تصوّر منفرد میز کے تصوّر کا ایک جزو ہے۔ (۴) ہم کسی ایسے تصوّر کا خیال نہیں کر سکتے جس کے معروض کے اندر منفرد معروضات کی ایک لامحدود تعداد اجزا کی حیثیت سے شامل ہو کیونکہ زمان و مکان نامحدود اجزا پر مشتمل ہے اس لیے وہ تصوّرات نہیں ہو سکتے بلکہ مشاہدات ہیں۔ غرض جب ہم اس تعلّق پر غور کرتے ہیں جو زمان و مکان ہمارے منفرد مشاہدات سے رکھتے ہیں تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ مشاہدات اسی پر منحصر ہیں کہ مشاہدے کی دو کلّی اور وجوبی صورتیں یعنی زمان و مکان بہ حیثیت بدیہی مشاہدات کے پہلے سے موجود ہوں۔ اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ ان خالص مشاہدات کے اندرونی قوانین یعنی ریاضی کے اُصول بجا طور پر کلّیت اور وجوب کا دعوےٰ کر سکتے ہیں۔

غرض ریاضی کی یقینیت اس پر مبنی ہے کہ زمان و مکان ہمارے مشاہدے کی بدیہی صورتیں ہوں۔ یہاں بدیہیت کے معنی اچھی طرح سمجھ لینے چاہییں ورنہ کانٹ کے نظریے کے سمجھنے میں بہت غلط فہمی کا امکان ہے۔ زمان و مکان کے بدیہی

ہونے سے کانٹ یہ مُراد نہیں لیتا کہ اُن کا علم ہمیں تجربے سے پہلے ہو جاتا ہے یا یہ تصوّرات اس کے ذہن میں پیدائش کے وقت سے موجود ہوتے ہیں۔ اس کے یہاں بدیہیت کے معنی صرف یہ ہیں کہ زمان و مکان میں مشاہدے کا ایک مخصوص قانون کارفرما ہے جو منفرد تجربات کے ذریعہ سے وجود میں نہیں آتا بلکہ خود اس پر ہر منفرد ادراک کا انحصار ہے۔ اس نفسیاتی مسئلے سے کہ ہمیں اس غیر شعوری قانون کا شعور کیوں کر ہوتا ہے کانٹ نے تفصیل سے بحث نہیں کی۔ لیکن کہیں کہیں اشارۃً یہ کہہ دیا ہے کہ اس کا شعور صرف اسی طرح ہوتا ہے کہ ہم اسے منفرد ادراکات میں استعمال کریں۔

ریاضی کی یقینیت ثابت کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم زمان و مکان کی بدیہیت کے ساتھ یہ نظریہ بھی تسلیم کریں جو کانٹ کے فلسفے کا مرکز ہے کہ ہمارے معروضات ادراکِ اشیائے حقیقی نہیں بلکہ مظاہر ہیں۔ اگر زمان و مکان ہمارے حِسّی مشاہدے کی کلّی اور وجوبی صورتیں ہیں تو ظاہر ہے کہ ریاضی کے قانون ہمارے حِسّی ادراکات کے پورے دائرے پر عائد ہوں گے لیکن اسی کے ساتھ یہ بات بھی ظاہر ہے کہ اِن کا اطلاق صرف ان حِسّی ادراکات کے دائرے ہی تک محدود رہے گا۔ اگر ہمیں زمان و مکان کے علاقوں کا علم اس طرح ہوتا کہ اشیا جو زمان و مکان میں موجود ہیں ہمارے ذہن کو متاثر کرتیں تو ہمیشہ یہ شبہہ رہتا کہ کہیں

آیندہ تجربہ ہمارے علمِ ریاضی میں ترمیم نہ کر دے۔ علمِ ریاضی
کی کامل یقینیت کے لیے یہ شرط ہی کہ ہم معروضات کو
خود اپنے وظیفۂ ادراک کا نتیجہ سمجھیں ۔ اس وقت ہم
وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ یہی وظیفۂ ادراک آیندہ بھی
ہر معروض کے مشاہدے میں اسی وجوب اور کُلّیت کے ساتھ
کار فرما رہے گا۔ غرض ریاضی کی بدیہیت اُسی وقت سمجھ
میں آسکتی ہی جب کہ وہ تمام چیزیں جو ہمارے ادراک
کی معروض ہیں، خود ہمارے طریقِ مشاہدہ کی پیدوار سمجھی
جائیں ۔ کانٹ سے پہلے یہ ایک معما تھا کہ آخر یہ کیا بات
ہی کہ ریاضی کے قوانین جنھیں خود ہمارا ذہن وضع کرتا ہی،
حوادث کائنات میں کار فرما نظر آتے ہیں ۔ کانٹ اسے
حل کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ لیکن صرف مظہریت کے نقطۂ
نظر کے ماتحت۔ جب عالمِ محسوسات صرف ہمارے طریقِ
ادراکِ اشیا کا نام ہی تو ظاہر ہی کہ وہ ہمارے ادراک
کے قوانین کا پابند ہو گا۔ کانٹ جب زمان و مکان کی تجربی
واقعیت اور قبل تجربی تصوّریت کا ذکر کرتا ہی تو وہ اسی
مطلب کو ادا کرتا ہی کہ یہ دونوں چیزیں صرف عالمِ تجربی
یا عالمِ محسوسات میں حقیقت رکھتی ہیں ۔ اس سے آگے
کچھ نہیں ۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہی کہ کانٹ نے صرف اس عام
نظریۂ مظہریت کی جو اس سے پہلے جدید فلسفے میں رائج تھا

توسیع کر دی - لاک کے یہاں، جس نے ڈیکارٹ اور ہوبس کے نظریات کو یک جا کر دیا تھا وہ صفات مثلاً رنگ، بو، مزہ وغیرہ جو منفرد حواس سے تعلق رکھتی ہیں، محض داخلی سمجھی گئی تھیں لیکن زمان و مکان کے تعینات کو اشیا کی صفات اولیٰ یا حقیقی صفات قرار دے دیا گیا تھا۔ بادی النظر میں کانٹ نے اس میں صرف اتنا اضافہ اور کیا ہے کہ زمانی اور مکانی صفات کو بھی داخلی قرار دیا ہے - اس بات کی کانٹ بہت زور شور سے تردید کرتا ہے - اس کے ہاں زمان و مکان کی داخلیت کے جو معنی ہیں وہ حسّی صفات کی داخلیت سے بالکل جُدا ہیں - حسّی صفات تو داخلی اس معنی میں ہیں کہ وہ اس تعلق کی پابند ہیں جو معروض ہمارے اعضائے حواس سے رکھتا ہے - چنانچہ ان اعضا کے فعل میں فرق ہونے کی وجہ سے وہ مختلف افراد کو مختلف معلوم ہوتی ہیں - اس سے بقول ڈیکارٹ کے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اصل میں یہ حسّی صفات معروض کے اندر موجود نہیں اور ہم اس کو ان کے بغیر بھی پہچان سکتے ہیں لیکن معروضات کے زمانی اور مکانی تعینات مختلف افراد اور مختلف حواس کے لیے بالکل یکساں ہوتے ہیں اور اس کے علاوہ معروض کے وجود سے اتنا گہرا تعلق رکھتے ہیں کہ ان کے بغیر اس کا ادراک کیا ہی نہیں جا سکتا۔ غرض زمان و مکان اشیا کے ادراک کی کلّی اور وجوبی صورتیں ہیں اور حسّی صفات ان کے صرف انفرادی اور

اتفاقی ادراکات ہیں۔ حسّی صفات کی داخلیت انفرادی اور
اتفاقی اور زمان و مکان کی کلّی اور وجوبی ہے۔ اس داخلیّت یا
موضوعیت کو کانٹ معروضیت کہتا ہے اور اس کے نزدیک
زمان و مکان مظاہر کے معروضی تعیّنات ہیں مگر اس نے
اس بات کو صاف کر دیا ہے کہ اس معروضیت سے مراد
مابعدالطبیعی حقیقت نہیں ہے۔

کانٹ کا مظہریت کا نظریہ زمان و مکان پر ختم نہیں
ہوتا بلکہ علم اشیا کی مزید بحث میں آگے چل کر اس کمی کی
تکمیل ہوتی ہے۔ اگر ہم زمان و مکان کو مشاہدے کی معروضی
یعنی کلّی اور وجوبی صورتیں مان لیں تب بھی یہ دونوں اس
کے لیے کافی نہیں ہیں کہ ہمارے ادراکات میں حقیقی معروضیت
اور شیئیت پیدا کر سکیں۔ حسّی ادراکات زمان و مکان کے
قوانین کے مطابق ترتیب پانے کے بعد قابل مشاہدہ تو
بن جاتے ہیں لیکن انھیں قرار اور استحکام حاصل کرنے
کے لیے ایک اور ترکیب کی ضرورت ہے۔ جب وہ حسّی ادراکات
جن پر ہمارا مشاہدہ مشتمل ہوتا ہے زمان و مکان کے لحاظ سے
ترکیب پا چکتے ہیں تو ان میں باہم بعض مخصوص وجوبی علاقے
قائم کیے جاتے ہیں تب جا کر ہمارے ادراکات اشیا کی صورت
اختیار کرتے ہیں، بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ سارا عملِ
محض بلاواسطہ حسّی ادراک تک محدود ہے لیکن حقیقت میں
خالص حسّی ادراک کے اندر سوا حسّیات اور ان کی زمانی

اور مکانی ترکیب کے اور کچھ بھی نہیں ہوتا اور یہ بقول ہیوم
کے اشیا کا علم نہیں بلکہ صرف اس بات کا شعور ہوتا ہے
کہ حِسّیات کا ایک سلسلہ زمان و مکان میں ساتھ ساتھ
موجود ہے اس سے آگے جو کچھ بھی ہے وہ ان حِسّی ادراکات
کی تعبیر ہے اور صرف اسی طرح کی جا سکتی ہے کہ اس موادِ
حِس کی ترکیب چند خاص تصوّرات کے علاقوں کے تحت
میں کی جائے۔ تصوّرات کے علاقے قائم کرنا حِس کا کام
نہیں بلکہ قوّتِ فہم کا کام ہے چنانچہ جب ہم اشیا کا علم یا تجربے
کا ذکر کرتے ہیں تو تجربے سے ہماری مراد ایک ایسا کام ہے
جو قوّتِ حِسّ اور قوّتِ فہم کے اشتراکِ عمل سے انجام
پاتا ہے اور نظریہ علم کا کام اس بات کا صحیح تعیّن کرنا ہے
کہ اس میں ان دونوں قوتوں کا کتنا کتنا حصّہ ہے۔ قوّتِ حِس
اور قوّتِ خیال کی تفریق سے کانٹ ایک اہم نتیجہ پر پہنچا ہے
کہ جس چیز کو ہم تجربہ کہتے ہیں ، اس میں ہمارے حِسّ
ادراک کے علاوہ قوّتِ فہم یا خیال کے متعدد وظائف
کا تصرف بھی ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ تصرّف کوئی منطقی
عمل نہیں بلکہ ایک بالکل جُداگانہ چیز ہے۔ قوّتِ فہم، تصوّرات
اور تصدیقات قائم کرنے اور نتائج نکالنے کا جو منطقی وظیفہ
عمل میں لاتی ہے اس کے لیے پہلے سے ادراکات کا ایک
مواد موجود ہونا چاہیے اور خود یہ مواد اس طرح وجود میں
آتا ہے کہ قوّتِ فہم حسیّات میں تصرّف کرے چنانچہ قوّتِ فہم

کے منطقی عمل کے علاوہ اس کے کچھ اور اعمال و وظائف بھی ہوتے ہیں جو مشاہدے سے زیادہ قریبی تعلق رکھتے ہیں۔
یہی وہ اہم اضافہ ہے جو کانٹ نے نظریۂ علم میں کیا ہے۔ اس سے پہلے عملِ ادراک کے صرف دو عناصر سمجھے جاتے تھے۔ ایک تو حِسّی مشاہدات اور دوسرے ان کی ترتیب و تنظیم کی منطقی صورتیں۔ اور جب ہمارا سارا علم ان وجوبی علاقوں پر مشتمل ہے جو ادراکات آپس میں رکھتے ہیں تو ظاہر ہے کہ اس کی اصل یا تو یہ منطقی صورتیں ہوں گی یا حسیّات۔ عقلیّین پہلے خیال کے قائل تھے اور تجربیّین دوسرے کے۔ کانٹ نے ایک طرف تو یہ دیکھا کہ منطقی صورتوں کے ذریعے سے نفسِ مضمون کے لحاظ سے کوئی نیا علم حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ اور دوسری طرف ہیوم کی تحقیقات سے یہ نتیجہ نکالا کہ ادراکات کے باہمی وجوبی علاقوں میں جو علاقہ سب سے اہم ہے یعنی علّیت وہ خود ادراک کے اندر شامل نہیں اس لیے اگر ہمیں اپنے مشاہدات کے باہمی ربط کے کلّی اور وجوبی علم کی تلاش ہے تو وہ نہ تو خود ان مشاہدات میں نہ منطقی صورتوں میں اور نہ ان دونوں کی ترکیب میں مل سکتا ہے۔ یہ نتیجہ تھا ہیوم کی تحقیقات کا جس نے کانٹ کو اذعانی فلسفے کے خوابِ گراں سے جھنجھوڑ کر بیدار کر دیا۔ کانٹ کی طبع نقّاد تجربیین کی تشکیک اور منطقیّین کی عقلیت دونوں سے گزرتی ہوئی ایک بلند تر نقطہ پر جا کر ٹھیری

اور اس پر اس اہم حقیقت کا انکشاف ہُوا کہ قوتِ فہم کے منطقی عمل کے علاوہ اس کے عمل کی دوسری صورتیں بھی ہیں۔ اور اُنہی پر عالمِ محسوسات کے وجوبی اور کُلّی علم کی بنیاد قائم ہے۔ ان صورتوں کو کانٹ مقولات کہتا ہے۔

یہاں یہ امر غور کے قابل ہے کہ مروّجہ منطق کے متعلّق کانٹ کیا خیال رکھتا ہے۔ قدیم علم منطق کے بارے میں وہ بجا طور پر کہتا ہے کہ اس نے ارسطو کے زمانے سے اب تک کوئی خاص ترقی نہیں کی۔ اس کے علاوہ اس کی نظر میں منطق کی علمی قدر اس وجہ سے اور بھی کم ہے کہ وہ سوا اس موادِ علم کی توجیہہ کے جو پہلے سے ہمارے پاس موجود ہے ہماری معلومات میں کوئی توسیع نہیں کر سکتی۔ اس لیے حقیقت میں منطق علمیات یا نظریہِ علم نہیں ہے بلکہ صرف ان ادراکات کے متعلق جو ہم سے پہلے رکھتے ہیں، ہمارے خیالات کی تحلیل اور ان میں صحت پیدا کرنے کا کام انجام دیتی ہے۔ اس صوری منطق کے مقابلے میں وہ اپنے نظریے کو "قبل تجربی منطق" یعنی علمیاتی منطق کہتا ہے جو خیال کی منطقی صورتوں سے نہیں بلکہ علمیاتی صورتوں یعنی مقولات سے بحث کرتی ہے اور اس سوال کا جواب دیتی ہے کہ ان مقولات کے ذریعہ سے کلی اور وجوبی علم کیوں کر حاصل ہوتا ہے۔ صوری اور قبل تجربی منطق کی تفریق کو اس نے اوّل سے آخر تک مدِ نظر رکھا ہے۔

قبل تجربی منطق کو کانٹ نے اپنے زمانے کے دستور کے مطابق علم تحلیل اور علم کلام میں تقسیم کیا ہے - علم تحلیل میں مقولات کے صحیح استعمال کی بحث ہے اور علم کلام میں ان کے غلط استعمال کی تنقید -

قبل تجربی علم تحلیل کا موضوع بحث یہ سوال ہے کہ وہ بدیہی ترکیبی تصدیقات جن پر خالص علم طبیعی مبنی ہے، کس حد تک مستند ہیں - سائنس کی تجربی تحقیق کی بنیاد چند علوم متعارفہ پر ہے جن کی تصدیق واقعات اور تجربات سے ہوتی ہے - لیکن جو کلیت اور وجوب ہم ان میں پاتے ہیں اس سے صاف ظاہر ہے کہ خود یہ کلیات ہرگز تجربے سے ماخوذ نہیں ہو سکتے - اس قسم کے قضایا مثلاً "عالم طبیعی میں جوہر کی مقدار نہ کبھی کم ہوتی ہے اور نہ زیادہ" یا مثلاً "عالم طبیعی میں ہر واقعے کی کوئی علت ہوتی ہے" ہرگز تجربے پر مبنی قرار نہیں دیے جا سکتے - اگر کوئی یہ کہتا کہ ان علوم متعارفہ کا ہمیں تجربے ہی کے ذریعہ سے رفتہ رفتہ شعور ہوتا ہے تو کانٹ اس بات کو خوشی سے مان لیتا اور اس کو بداہت کے خلاف نہ سمجھتا - اس لیے کہ جس بداہت کا وہ ذکر کرتا ہے وہ نفسیات سے نہیں بلکہ علمیات سے تعلق رکھتی ہے - بدیہی ہونے کے علاوہ یہ قضایا ترکیبی بھی ہیں اس لیے کہ نہ تو جوہر کے تصور میں یہ بات شامل ہے کہ اس کی مقدار تغیر سے بری ہے اور نہ واقعہ کے تصور میں یہ داخل ہے کہ وہ علیت

کا پابند ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر ان قضایا کی ترکیب تجربے پر مبنی نہیں ہے تو پھر اس کی سند کیا ہے۔ ان کے متعلق یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ یہ عالمِ طبیعی کے کُلّی قوانین ہیں۔ اگر عالمِ طبیعی حقیقی اشیا کا مجموعہ فرض کیا جائے تو ہمارا ذہن اس کے ضابطوں کا علم صرف دو ہی طریقوں سے حاصل کر سکتا ہے یا تو اُسے ان کا حسّی ادراک ہوتا ہے یا خود اس کی ساخت ایسی واقع ہوئی ہے کہ جو اس کے عمل کے ضابطے ہیں وہی اشیاءِ حقیقی میں بھی کار فرما ہیں۔ یہ دوسرا فرضیہ وہی ہے جسے لائبنیز نے مطابقت تقدیری کے نام سے اختیار کیا تھا اور جسے کانٹ پہلے ہی ناقابل قبول ثابت کر چکا ہے۔ اب رہا پہلا فرضیہ، تو اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ ہمارا حِسّی ادراک زمان و مکان کے باہر بھی کام آسکتا ہے۔ جس سے کانٹ کو قطعاً انکار ہے تو اس کُلّیت اور وجوب کی کوئی توجیہہ نہیں ہو سکتی جو ہم سائنس کے قوانین میں پاتے ہیں لیکن اگر ہم ان دونوں فرضیوں کو چھوڑ کر مظہریت کا نقطۂ نظر اختیار کریں تو یہ توجیہہ خود بخود ہو جاتی ہے یہ بات تو قبل تجربی حِسّیات میں ثابت کی جا چکی ہے کہ ہمارے حِسّی ادراکات، اپنی حِسّیت اور زمانی اور مکانی علاقوں کے کے لحاظ سے محض داخلی یا موضوعی حیثیت رکھتے ہیں، لہذا یہ تو ظاہر ہے کہ عالمِ طبیعی مظاہر کے ایک منظم اور منضبط مجموعے کا نام ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا وہ ضابطے جن کے

ذریعے سے ہمارا ذہن ان مظاہر کے علاقوں کا ادراک کرتا ہے خود بھی محض مظہریت کی شان رکھتے ہیں یا ان سے حقیقت کا علم حاصل ہوتا ہے۔ لائبنز دوسری شق کا قائل ہے اور کانٹ پہلی شق کا۔ کانٹ یہ کہتا ہے کہ یہ ضابطے حقیقت میں وہ قوانین ہیں جن کے ذریعے سے ہمارا ذہن مظاہر کے باہمی علاقوں کا خیال کرتا ہے۔ اس کی ساخت ایسی ہی واقع ہوئی ہے کہ وہ مجموعہ مظاہر یعنی عالمِ طبیعی کا ادراک ان ضابطوں کے تحت میں کرے، خواہ ان سے حقیقت کا علم حاصل ہو یا نہ ہو۔ اگر یہ صورت ہوتی کہ خارجی عالمِ طبیعی ادراک کرنے والے ذہن کے لیے علم کے ضابطے مقرر کرتا تو ہم کبھی یقین سے یہ نہیں کہہ سکتے تھے کہ ہم ان ضابطوں پر پوری طرح حاوی ہیں اور اس کا تعین کر سکتے ہیں کہ ان میں سے کون سا کس حد تک کلیت رکھتا ہے۔ لیکن اگر اس کے برعکس یہ صورت ہو کہ ہمارا ذہن عالمِ طبیعی کے لیے ضابطے مقرر کرتا ہے تو ان کی یہ بدیہیت فوراً ثابت ہو جاتی ہے۔ بادی النظر میں اُلٹی بات معلوم ہوتی ہے مگر اسی وقت تک جب تک ہم غلطی سے یہ سمجھیں کہ ذہن سے مراد انفرادی ذہن ہے اور وہ اپنے من مانے ضابطے مقرر کرتا ہے۔ کانٹ کا مطلب یہ ہے کہ ہم عالمِ طبیعی کو اشیاء حقیقی کا عالم نہیں بلکہ مظاہر کا ایک منظم مجموعہ سمجھیں جو ذہن کے کلی قوانین کے مطابق خیال کیا گیا ہے۔ عالمِ طبیعی

کا بدیہی علم صرف مظہریت کے نقطۂ نظر کے ماتحت ممکن ہے
یعنی صرف اس صورت میں کہ جنھیں ہم عالمِ واقعی کے تجربات
و حقائق سمجھتے ہیں وہ خود ہمارے ہی حِس، مشاہدے اور
خیال کے مخصوص طریقوں کی پیداوار ہوں۔ دوسرے الفاظ
میں عالمِ طبیعی کے بدیہی علم کے صرف یہی معنی ہو سکتے ہیں
کہ ہمیں ان قوانین کا شعور ہو جن کے ذریعے سے ہم اپنے
ذہن کی مخصوص ساخت کے مطابق عالمِ طبیعی کا تصوّر قائم
کرتے ہیں۔ غرض اس سوال کا جواب کہ آیا خالص علمِ طبیعی
مستند ہے یا نہیں اس بات پر منحصر ہے کہ جس طرح ہم نے
مشاہدے کی خالص صورتیں دریافت کی ہیں اسی طرح خیال
کی بھی ایسی خالص صورتیں دریافت کریں جو ہمارے تجربے
کی ترکیب و تشکیل کرتی ہیں۔

ان صورتوں کے تلاش کرنے میں قبل تجربی منطق صوری
منطق سے مدد لیتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ صورتیں اسی نوعیّت
کی ہوں گی جیسی ہمارے ذہن میں ادراکات کے باہمی ربط
کی مختلف قسمیں ہوتی ہیں۔ ادراکات کا ربط اگر محض داخلی
یا موضوعی نہیں بلکہ معروضی ہو تو ہمیشہ تصدیق کی شکل میں
ہوتا ہے۔ معروضی خیال ہی کا نام تصدیق ہے۔ اس لیے ربط
کی ان مختلف صورتوں کا مکمل سُراغ لگانے کے لیے جو
ہمارا ذہن مظاہر پر عائد کرتا ہے اور جنھیں کانٹ "مقولات"
کے نام سے موسوم کرتا ہے یہ دیکھنا چاہیے کہ "صوری منطق"

میں تصدیقات کی ترتیب و تقسیم کس طرح کی جاتی ہو؟ یعنی مقولات تعداد میں اتنے ہی ہوں گے جتنی کہ تصدیقات کی قسمیں ہوتی ہیں۔

تصدیقات کا جو نقشہ صوری منطق میں ارسطو کے زمانے سے چلا آتا ہو اُسی کے مطابق کانٹ نے اپنا مقولات کا نقشہ بنایا۔ صوری منطق ہر تصدیق کو چار پہلو سے دیکھتی ہو۔ کمیّت، کیفیّت، نسبت اور جہت۔ اور ہر پہلو کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔ کمیّت کے لحاظ سے ہر تصدیق یا تو کُلّی ہوگی یا جزوی یا انفرادی۔ کیفیّت کے لحاظ سے یا تو مثبت یا منفی یا نا محدود۔ نسبت کے لحاظ سے یا تو قطعی، یا مشروط یا تقسیمی۔ جہت کے لحاظ سے یا تو احتمالی یا ادعائی یا یقینی۔ تصدیقات کی ان بارہ امکانی صورتوں پر غور کر کے کانٹ نے اپنے بارہ مقولات کا نقشہ مرتب کیا جن کی تفصیل حسب ذیل ہو:-

مقولاتِ کمیّت .... وحدت، کثرت، کلّیت

مقولاتِ کیفیّت .... اثبات، نفی، تحدید

مقولاتِ نسبت .... عرضیت اور جوہریت، علّیت اور معلولیت
تعامل (فاعل اور منفعل کا عمل اور ردِّ عمل)

مقولاتِ جہت .... امکان، وجود، وجوب،
محالیت، عدم، اتفاقیت

اگر تصدیقات کی صورتوں کی مندرجہ بالا فہرست کو صحیح اور

مکمل مان بھی لیا جائے تب بھی یہ بات صاف ظاہر ہو
جاتی ہے کہ ان میں اور خالص عقلی تصوّرات یعنی مقولات
میں جو تعلّق کانٹ نے پیدا کیا ہے وہ کچھ تشفّی بخش نہیں ہے۔
جہاں کانٹ کے فلسفے کا یہ زبردست کارنامہ ہے کہ اس نے
مقولات کا اہم نظریہ پیش کیا۔ اس کی سب سے بڑی
کمزوری یہ ہے کہ اس نے ان کی ایک سرسری اور ناقص
فہرست مرتب کرنے پر اکتفا کی اور یہی نہیں بلکہ اُسے اپنی
اس فہرست کے صحیح اور مکمّل ہونے پر اس قدر ناز ہے
کہ موقع بے موقع ہر جگہ اس سے کام لیتا ہے۔ آگے چل کر
کانٹ کے نظریۂ علم پر جتنے اعتراضات ہوئے وہ زیادہ تر
اسی فہرست مقولات کی تشکیل و ترتیب سے تعلّق رکھتے ہیں۔
غرض یہ وہ خالص عقلی تصوّرات ہیں جو کانٹ کے نزدیک
مشاہدے کی خالص صورتوں کی طرح بدیہی ہیں اور ان دونوں
کی ترکیب سے ہمارا سارا بدیہی علم یعنی کل ترکیبی بدیہی قضایا
وجود میں آتے ہیں۔ یہاں بھی بدیہیت کی اصطلاح نفسیاتی
معنی میں استعمال نہیں ہوتی ہے یعنی یہ مُراد نہیں ہے کہ جوہریت
علّیت وغیرہ کے تصوّرات پہلے سے انسانی شعور میں موجود ہیں
اور جان بوجھ کر حسّی ادراکات کی ترتیب و تدوین کے لیے
استعمال کیے جاتے ہیں۔ بلکہ کانٹ کے نزدیک زمان و
مکان کے قوانین کی طرح خیال کی ان خالص صورتوں کا شعور
بھی اسی وقت حاصل ہوتا ہے جب انسان اس عملِ ترکیب

پر غور کرتا ہے جو ہماری قوّتِ خیال غیر ارادی اور غیر شعوری طور پر تجربے کے حاصل کرنے میں استعمال کرتی ہے۔ اس کا جو ثبوت کانٹ نے پیش کیا ہے وہ تنقیدِ عقلِ محض کا سب سے دقیق باب ہے اور اسی وجہ سے سب سے زیادہ پیچیدہ اور مشکل بھی سمجھا جاتا ہے۔ اس کے سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ پہلے ہم ان پیچیدہ اصطلاحات کو اچھی طرح سمجھ لیں جو کانٹ نے اپنے مطلب کو ادا کرنے کے لیے وضع کی ہیں۔ کانٹ کے نظریے میں بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے ادراکات میں معروضیت کیوں کر پیدا ہوتی ہے۔ اگر ادراکات سے ہم حسّیات کا وہ مرتّب اور منظم مجموعہ مراد لیں جو زمان و مکان میں تشکیل پاکر ہمارے انفرادی ذہن میں آتا ہے اور تجربے سے اُس وجوبی اور کلّی ربط کا شعور مراد لیں جو ہمارا ذہن ان حسّی ادراکات میں پیدا کرتا ہے تو اس مسئلے کی جسے کانٹ خالص عقلی تصورات کا قبل تجربی استخراج کہتا ہے یہ صورت ہو جاتی ہے کہ ہماری حسّیات تجربہ کیوں کر بن جاتی ہیں یا دوسرے الفاظ میں حسّیات کا تجربہ بن جانا کس چیز پر مبنی ہے؟ تجربے کے لیے یہ ضروری ہے کہ موضوع کا ادراک کسی معروض سے علاقہ رکھتا ہو۔ لہٰذا مندرجہ بالا سوال یوں بھی کیا جا سکتا ہے کہ ہمارے ادراکات کو معروضات سے کیا تعلّق ہے اور وہ کس چیز پر مبنی ہے؟ مگر اس سوال کا جواب دینے سے پہلے یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہیے کہ

کانٹ کا تنقیدی فلسفہ معروضیت کے معنی اشیا کی حقیقت نہیں سمجھتا جو عام طور پر سمجھی جاتی تھی، بلکہ اس سے وجوب اور کلیت مراد لیتا ہے۔ اس کو پیشِ نظر رکھ کر، ہم اپنے بنیادی سوال کو ان الفاظ میں ظاہر کر سکتے ہیں کس بنا پر ہمیں یہ یقین ہو سکتا ہے کہ حسیات کی وہ زمانی و مکانی ترکیب جو انفرادی موضوع کے ذہن میں واقع ہوتی ہے وجوبی اور کلی استناد رکھتی ہے؟ اس سوال کے جواب میں کانٹ نے انتہا کی دِقّت نظر صرف کی ہے۔ خالص عقلی یا فہمی تصوّرات کے استخراج کی جان کانٹ کا یہ استدلال ہے کہ خود وہ کلیت اور وجوب جو زمان و مکان کے حِسّی ادراک میں پایا جاتا ہے محض مشاہدے کے عمل پر مبنی نہیں ہے بلکہ تصوّرات کے علاقوں کا یا بقول کانٹ کے قوّتِ فہم کے ضابطوں کا پابند ہے۔

عموماً کانٹ پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اُسے صرف زمان و مکان اور مقولات کی بدیہیت ثابت کرنی تھی اس سے کوئی بحث نہ تھی کہ انفرادی تجربات کی علمیاتی قدر و قیمت کا تعیّن کرے۔ لیکن قبل تجربی استخراج کے عنوان سے جو کچھ کانٹ نے لکھا ہے اُسے غور سے پڑھیے تو معلوم ہوگا کہ یہ اعتراض صحیح نہیں ہے۔ اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ حسیات کی زمانی و مکانی ترتیب صرف اسی وقت ایک معروضی یعنی وجوبی اور کلّی قدر رکھتی ہے جب کہ اُس کے تعیّن میں مشاہدے کے تصوّری ضابطوں سے بھی کام

لیا جائے ۔ فرض کیجیے کہ دو حسّی ادراکات الف اور ب ایک ہی انفرادی شعور میں یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے ہیں۔ ممکن ہو کہ ہر فرد ان میں جُدا جُدا زمانی اور مکانی علاقے قائم کرے، لیکن اگر ان میں یہ کُلّی اور وجوبی علاقہ قائم کرتا ہو کہ 'ب' ہمیشہ 'الف' کے بعد ظہور میں آتی ہو تو یہ صرف اسی صورت میں ممکن ہو کہ "الف" "ب" کی علت ہو۔ اسی طرح بقول کانٹ کے کل زمانی اور مکانی علاقے انفرادی "قوتِ تخیل" کے اندر تبدیل پذیر ہیں اور ان کا کلّی اور وجوبی تعیّن صرف اسی طرح ہوتا ہو کہ وہ تصوّری علاقوں کے ضابطوں میں جکڑ دیے جائیں۔

اُس چیز میں جسے ہم تجربہ کہتے ہیں درحقیقت ہم ایک قسم کی کلیّت اور وجوب پاتے ہیں۔ ہمیں بلاشبہہ یہ شعور ہوتا ہو کہ جو زمانی اور مکانی ترتیب ہم حسّیات کے ادراک میں قائم کرتے ہیں وہ کلّی اور وجوبی اسْتناد رکھتی ہو۔ لیکن خود حسّیات کے اندر کوئی ایسی چیز نہیں جسے مقرّرہ ترتیب کی بنیاد قرار دیا جائے مثلاً جب ہم کسی بڑی چیز کے مختلف اجزا پر نظر ڈالتے ہیں اور ہمیں باری باری سے ہر جزو کا شعور ہوتا ہو تو ہمیں یقین ہوتا ہو کہ یہ حسّی ادراکات جو ہمارے شعور میں یکے بعد دیگرے آتے ہیں مکان کے اندر بیک وقت موجود سمجھے جانے چاہییں بخلاف اس کے جب ہم کسی چیز کو حرکت کی حالت میں دیکھتے ہیں تو ہم کو اسی حد

تک یقین ہوتا ہے کہ ادراکات کا یکے بعد دیگرے ہونا جس طرح ہمارے شعور میں آتا ہے اسی طرح معروضی حیثیت سے زمانے میں موجود ہے - ادراکات جس حیثیت سے ہمارے شعور میں آتے ہیں، موضوعی ادراکات کہلاتے ہیں اور جس حیثیت سے زمان یا مکان میں موجود سمجھے جاتے ہیں، معروضات کہلاتے ہیں اور آخرالذکر سے مطابقت اول الذکر کی صحت کا معیار سمجھی جاتی ہے۔ معروضیت اصل میں حسیّ ادراکات کی زمانی اور مکانی ترتیب کا ایک ضابطہ ہے، جس میں مندرجہ بالا بحث کے مطابق ہمیشہ خالص قوتِ فہم کا کوئی نہ کوئی عمل شامل ہوتا ہے - اسی سے موضوعی ادراکات کے ایک مجموعے کو معروضی استناد حاصل ہوتا ہے . غرض علمیاتی تحلیل کے لحاظ سے تجربہ نام ہے کلّی اور وجوبی عمل ادراک کا اور اس ادراک کا معروض محض وہ مقرّرہ زمانی اور مکانی ترتیب ہے جو قوّتِ فہم کے کسی تصوّر کے ذریعہ سے پیدا ہوتی ہے . چنانچہ معروضات اشیائے حقیقی نہیں ہیں بلکہ محض ہمارے ذہنی اختلافات کے مقابلے میں ادراکات کے کلّی اور وجوبی مربوط مجموعے ہیں۔

ادراکات کی یہ معروضی ترکیب بھی انفرادی شعور ہی میں ظاہر ہوتی ہے اس کی امتیازی خصوصیت صرف یہ ہے کہ اس کے ساتھ ایک وجوب اور کلّیت کا احساس ہوتا ہے۔ جسے محض انفرادی ذہن کے عملِ اختلاف کا نتیجہ نہیں کہہ سکتے ۔ لہٰذا اس معروضیت کی توجیہہ صرف اسی نظریے

کے مطابق کی جا سکتی ہے کہ انفرادی شعور کی تہ میں ایک کلّی اور نوعی موضوع کار فرما ہو جس کا عمل تو نہیں البتہ نتیجہ جسے ہم معروض کا ادراک کہتے ہیں، انفرادی شعور میں ظاہر ہو۔ یہ انفرادی شعور معروض کو ایک بنی بنائی اور دی ہوئی خارجی چیز سمجھتا ہے حالانکہ اصل میں وہ خود اسی کی گہرائیوں کے اندر تیار ہوئی ہے۔ غرض ہمارے خیال کا معروضی جزو ایک فوق الانفرادی عمل پر موقوف ہے جو کل انفرادی عمل ادراک کی بنیاد ہے اور جسے کانٹ شعور محض کہتا ہے۔ پس شعورِ محض کی اصطلاح کے معنی بعض لوگوں نے غلط سمجھے اور اس سے ایک ایسا موضوع یا ہستی مراد لی جو انفرادی شعور سے علیحدہ وجود رکھتی ہے حالانکہ حقیقت میں کانٹ اس ساری بحث میں کسی نفسیاتی عمل کی طرف اشارہ نہیں کرتا بلکہ صرف تجربے کے اس جزو کا ذکر کر رہا ہے جو کلّی اور وجوبی استناد رکھتا ہے۔ شعورِ محض کے وظیفہ کا تعین کرتے ہوئے کانٹ کہتا ہے کہ حقیقت عمل خیال کی وحدت کا نام ہے۔ ہر معروض ایک طرف تو حسّیات کی ترکیب ہے اور دوسری طرف ایک وحدت ہے جو کثرتِ ادراکات میں پیدا کی گئی ہے۔ کثرتِ ادراکات ایک مجموعہ ہے حسّیات کا اور اس میں جو وحدت پیدا کی جاتی ہے وہ ایک عمل ہے خالص ذہنی صورتوں کا۔ پس زمان و مکان اور مقولات کثرتِ ادراکات کی کلّی اور وجوبی وحدت کی

صورتیں ہیں یعنی انہی کے عملِ ترکیب سے ادراکات میں معروضیت پیدا ہوتی ہے۔ اس کثرتِ ادراکات کی "قبل تجربی ترکیب" کا تصور ہم صرف اسی طرح کر سکتے ہیں کہ اس کی بنیاد ایک وحدتِ مطلق پر قائم ہو جس کی روشنی میں ہم حسیات کے اختلاف کو پہچانتے ہیں اور ان میں اتحاد پیدا کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ وحدتِ مطلق نہ تو خیال کے کسی مادے میں پائی جا سکتی ہے اور نہ کسی خاص صورت خیال میں۔ بلکہ صرف اس عام ترین صورت میں جسے کانٹ ایک پورے جملے "میں خیال کرتا ہوں" کے ذریعے سے ظاہر کرتا ہے اور جسے ہم مدرِک کا ادراک ذات کہہ سکتے ہیں۔ یہ ادراکِ ذات نہ صرف ہر تصور کا لازمی جزو ہے بلکہ اس کے بغیر کوئی تصور وجود میں آ ہی نہیں سکتا۔ غرض وہ فوق الافراد فاعل ادراک جس کا اوپر ذکر آیا ہے، یہی خالص "شعورِ نفس" ہے جسے کانٹ نے قبل تجربی تعقل بھی کہا ہے۔

یہی شعور مطلق تجربے کی کلیت اور وجوب کی بنیاد ہے۔ مقولات نام ہے ترکیب کی ان مخصوص صورتوں کا جن کے ذریعے سے قبل تجربی تعقل کثرتِ حسیات میں وحدتِ تصور پیدا کرتا ہے۔ مختصر یہ کہ عالم اشیا ایک فوق الافراد عمل کی پیداوار ہے جو افراد کے اندر تجربے کی حیثیت سے کارفرما ہے اگر کوئی فرد ادراکات کے مواد سے من مانے طور پر قانونِ ائتلاف کے مطابق نئے نئے مجموعے تیار کرتا ہے۔

تو یہ تخیّل کا عمل کہلاتا ہے جو فرد کے اندر ہمیشہ محاکاتی ہوتا ہے لیکن جب قبل تجربی تعقّل حسّیات کو زمان و مکان کے خاکے میں لاکر مقولات کے عمل وحدت کے ذریعے سے معروضات پیدا کرتا ہے تو وہ تخلیقی تخیّل کہلانے کا مستحق ہے۔

یہ ہے وہ انقلابی نظریہ جس کے ذریعے سے کانٹ نے ہمارے ادراکات کا تعلّق عالمِ معروضات سے سمجھایا ہے ہمارے ذہن میں معروضات کے بدیہی تصوّرات کے ہونے کی واحد اور لازمی شرط یہ ہے کہ ہمارے معروضات علم اشیائے حقیقی نہیں بلکہ مظاہر ہوں اگر ہمارے عملِ ادراک کو اشیائے حقیقی سے سروکار ہوتا تو ان کے جو تصوّرات ہم قائم کرتے ہیں وہ ہرگز کلّی اور وجوبی نہیں ہو سکتے تھے اگر یہ تصوّرات تجربے کے ذریعہ سے خود اشیا سے حاصل کیے جاتے تو بدیہی نہیں بلکہ محض تجربی ہوتے اور اگر وہ خود ہمارے ذہن کے خلقی تصوّرات ہوتے تو اُن کا حقیقت سے مطابقت رکھنا کسی طرح ثابت نہیں کیا جا سکتا تھا۔ تجربیت اور عقلیّت دونوں اشیا کے بدیہی علم کی توجیہہ کرنے سے قاصر ہیں۔ توجیہہ صرف کانٹ کے قبل تجربی فلسفے یعنی تنقیدیت کے ذریعے سے کی جا سکتی ہے۔ جس کا لُبِ لباب یہ ہے کہ مقولات ہمارے سارے تجربے کے لیے کلّی اور وجوبی استناد رکھتے ہیں اس لیے کہ یہ تجربہ خود انہی مقولات کے ذریعہ سے وجود میں آتا ہے یعنی

معروضیت حاصل کرتا ہے لیکن یہ تجربہ اشیاء حقیقی پر مشتمل نہیں ہوتا بلکہ ان معروضات پر جو شعورِ مطلق میں ادراکات کی ترکیبوں کی حیثیت سے وجود میں آتے ہیں یعنی مظاہر پر۔ اگر انسان کا علم صرف مظاہر سے واسطہ رکھتا ہے تو اُس میں بدیہی تصوّرات کا موجود ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ اگر عالم طبیعی اشیائے حقیقی کا نظام ہو تو وہ کبھی کلّی اور وجوبی علم کا موضوع نہیں ہو سکتا لیکن اگر وہ خود ہماری ہی قوّتِ ادراک کی پیداوار یعنی عالم مظاہر ہو تو اس کے عام قوانین بدیہی طور پر معلوم کیے جا سکتے ہیں اس لیے کہ یہ قوانین حقیقت میں خود ہمارے ہی ادراک کی خالص صورتیں ہیں۔

کانٹ کے نظریے میں عقلیت اور تجربیت، تصوّریت اور واقعیت کا صحیح امتزاج موجود ہے۔ وہ اس حد تک عقلیت ہے کہ اس میں ذہن انسانی کا بدیہی علم رکھنا ثابت کیا گیا ہے۔ اور اس حد تک تجربیت ہے کہ اس میں علم کا دائرہ صرف تجربے اور مظاہر تک محدود رکھا گیا ہے، اس حد تک تصوّریت ہے کہ اس کی رُو سے ہمیں جو علم ہوتا ہے وہ صرف اپنے ہی ادراکات کا، اور اس حد تک واقعیت کہ اس کے نزدیک ہمارے یہ ادراکات مظاہر ہیں حقیقی اشیا کے۔ ان سب خصوصیات کی بنیاد پر اس کا فلسفہ قبل تجربی یا تنقیدی مظہریت کہلاتا ہے اس لیے کہ وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ عالمِ معروضات انفرادی ذہن کے نزدیک ایک فوق الافراد قوّت کی پیداوار ہے۔

جو اس سے جُدا نہیں بلکہ خود اس کے اندر موجود ہے۔ کانٹ بھی اس عام رائے سے متفق ہے کہ کسی خیال یا ادراک کے حق ہونے کا معیار یہ ہے کہ وہ معروضات سے مطابقت رکھتا ہو۔ لیکن خود یہ معروضات اشیا نہیں بلکہ ایک بلند تر قسم کے ادراکات ہیں۔ ذہنِ انسانی کے لیے حق نام ہے انفرادی ادراک کے فوق الافراد ادراک کے مطابق ہونے کا۔

بادی النظر میں کانٹ کی تنقیدیت اور برکلے کی تصوّریت میں کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا چنانچہ پہلے پہل بہت سے لوگوں کو یہی خیال گزرا کہ یہ دونوں ایک چیز ہیں۔ لیکن کانٹ نے نہایت شد و مد سے اس غلط فہمی کی تردید کی۔ برکلے نے تو ایک سرے سے عالمِ اجسام کی واقعیت سے انکار کر دیا تھا لیکن کانٹ اس کی واقعیت کا قائل ہے۔ البتّہ وہ یہ کہتا ہے کہ ہم اپنی حِسّ اور خیال کے ذریعے سے ان اجسام کا جتنا علم حاصل کرتے ہیں وہ ہمارے ذہن کی مخصوص نوعیت پر مبنی ہے یعنی اجسام کی حقیقت نہیں بلکہ صرف ان کا مظہر ہے۔ اس کے علاوہ برکلے انفرادی ذہن کی فوق الطبیعی جوہریت کا دعوےٰ کرتا ہے اور اس بنا پر یہ فرض کرتا ہے کہ ہمارے انفرادی ذہن کو جو علم حاصل ہوتا ہے۔ وہ ایک شان ہے علمِ الٰہی کی لیکن کانٹ اپنی مظہریت کے دائرے میں اندرونی حِسّ کو بھی سمیٹ لیتا ہے اور برکلے کی مابعد الطبیعی روحانیت کی تردید کرتا ہے۔ اس کے نزدیک

(شعورِ مطلق) کوئی مابعد الطبیعی موضوع نہیں ہے بلکہ صرف ایک کلّی عملِ ادراک کا نام ہے اور وہ بھی وجودِ حقیقی نہیں بلکہ صرف مظہر ہے۔ چنانچہ تنقیدِ عقلِ محض کی طبع ثانی میں اس نے تردیدِ تصوّریت کا ایک خاص باب قائم کیا ہے جس میں یہ دکھایا ہے کہ ڈیکارٹ اور برکلے کا یہ خیال صحیح نہیں کہ انفرادی شعورِ ذات عالمِ خارجی کے ادراک کی بنیاد ہے بلکہ خود شعور نفس خارجی معروضات کے ادراک کی بدولت پیدا ہوتا ہے۔

اس طرح تنقیدِ عقلِ محض کا پہلا حصہ یعنی قبل تجربی حِسّیات دوسرے حصّے یعنی علمِ تحلیل کی تمہید ہے۔ پہلے حصّے میں خالص ریاضی کے زمانی اور مکانی قوانین کی بحث ہے جو بجائے خود یقینی ہیں اور سارے عالمِ محسوس کے لیے کلّی استناد رکھتے ہیں۔ دوسرے حصّے میں یہ دکھایا گیا ہے کہ ہمارا سارا تجربہ حِس اور فہم کے اتحادِ عمل سے وجود میں آتا ہے اور ہر زمانی اور مکانی ترکیب کو معروضیت اسی وقت حاصل ہوتی ہے جب کہ خالص قوّتِ فہم اُسے اپنے کسی مقولے کے ذریعے سے منضبط کر دے۔ علم کے ان دونوں ماخذوں یعنی حِس اور فہم میں جنھیں کانٹ نے ایک دوسرے سے بالکل جُدا قرار دیا ہے، آگے چل کر ایک گہرا ربط ظاہر ہوتا ہے اور یہ پتہ چلتا ہے کہ دونوں ایک نامعلوم اصل کی فروع ہیں۔ اس کا اندازہ اس بات سے ہوتا ہے کہ دونوں قوتیں ایک ہی موادِ ادراک میں مِل جُل کر کام کرتی ہیں اور جتنی ترکیبِ فہمی

یا تصوّری ترکیب کی پابند ہیں۔ ان دونوں جُداگانہ وظائف کے
اتحاد پر غور کرتے ہوئے کانٹ نے مقولات کے علاقوں اور
زمانے کے علاقوں میں مماثلت دکھائی ہے جو ان دونوں کے
بیچ میں ایک نفسیاتی کڑی کا کام دیتی ہے اور جسے کانٹ
خالص فہمی تصوّرات کی خاکہ بندی کہتا ہے مثلاً ادراکات کا
بیک وقت موجود ہونا مقولہ عرضیت سے اور ان کا ہمیشہ یکے
بعد دیگرے واقع ہونا مقولہ علّیت سے ایسا تعلّق رکھتا ہے
جو فوراً سمجھ میں آجاتا ہے۔ ہیوم نے انھی مثالوں کو پیشِ
نظر رکھ کر جو ہم نے اوپر دی ہیں یہ خیال ظاہر کیا کہ یہ
علاقے محض انفرادی ذہن کے عملی اختلاف کا نتیجہ ہیں لیکن
کانٹ کے نزدیک ان حسّی اور تصوّری علاقوں کی مطابقت قبل
تجربی قوّتِ تخیّل کا کام ہے اور چونکہ زمانے کا خاکہ اور خیال کی
صورتیں دونوں اندرونی حس کے عمل میں اکٹھی ہوتی ہیں اس
لیے کانٹ کا قیاس یہ ہے کہ ایک خاص قوّت جس کو وہ
قبل تجربی قوّتِ تصدیق کہتا ہے، زمان و مکان کے خاکوں کو
خالص فہمی تصوّرات یعنی مقولات کے تحت میں لاتی ہے اور
اس طرح مقولات حسّی تصوّرات پر عائد ہوتے ہیں۔ کانٹ
کے ذہن میں زمانے کا جو تصوّر ہے وہ اس کے نظریہ علم میں
بہت بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ زمانہ ایک طرف نہ صرف
اندرونی حس کی خالص صورت ہے بلکہ بیرونی حِس کے مظاہر
کی بھی ناگزیر شرط ہے اور دوسری طرف مقولات کے استعمال

کے لیے ایک عام خاکے کا کام دیتا ہے۔ اس طرح وہ حس اور فہم کی درمیانی کڑی ہے اور اسی کے توسط سے مظاہر کو مقولات کے تحت میں لاکر وہ کلی قضایا قائم کیے جاتے ہیں جو کل عالم مظاہر کے لیے بدیہی قوانین کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اس طرح کانٹ وہ کلیات قائم کرتا ہے جنھیں وہ فہم محض کے بنیادی قضایا کہتا ہے۔ بقول اس کے یہ مشتمل ہیں خالص علم طبیعی پر یعنی اُن علومِ متعارفہ پر جو تجربے پر مبنی نہیں بلکہ خود تجربے کی بنیاد ہیں۔ علومِ طبیعی کے جزوی قوانین انھی کلیات کے تحت میں آتے ہیں اور صرف انھی کے ذریعے سے ثابت کیے جا سکتے ہیں۔ ان میں سے ہر قضیہ دراصل صرف ایک تصدیق ہے کہ فلاں مقولہ یا مجموعہ مقولات ہر مظہر پر عائد ہوتا ہے مثلاً اگر کمیت کے لحاظ سے دیکھا جائے تو مشاہدے کے علومِ متعارفہ کا یہ بنیادی کلیہ حاصل ہوتا ہے کہ "کل مظاہر مشاہدے میں مقادیرِ ممدودہ ہیں" یعنی ان میں سے ہر ایک کی ایک مقدار ہے جو مکان کو پُر کرتی ہے۔ اسی طرح کیفیت کے نقطۂ نظر سے توقعاتِ ادراک کا یہ بنیادی اصول ہاتھ آتا ہے کہ "کل مظاہر میں وہ شے جو معروضِ ادراک ہوتی ہے ایک مقدارِ شدید یعنی ایک درجہ رکھتی ہے" اور جہت کے نقطۂ نظر سے تجربی خیال کے حسب ذیل قضایا قائم ہوتے ہیں، جو اس کا تعیّن کرتے ہیں کہ ہر معروضِ خیال کا تصوّر ہمارے تجربے سے کیا تعلق رکھتا ہے: "ممکن وہ ہے جو مشاہدے اور

تصوّر کے لحاظ سے تجربے کی صوری شرائط سے مطابقت رکھتا ہو"۔ "موجود وہ ہے جو تجربے کی مادّی شرائط یعنی حسّی ادراک سے تعلّق رکھتا ہو" اور "واجب وہ ہے جس کا تعلّق موجود کے ساتھ تجربے کی کلّی شرائط کی رُو سے متعیّن ہو"۔ لیکن ان سب مقولات میں سب سے اہم "تجربے کے قیاسات" ہیں جو کُل مظاہر کو مقولاتِ نسبت کے تحت میں لانے سے حاصل ہوتے ہیں۔ جوہریت کے مقولے کو مظاہر پر عائد کرنے سے پہلا قیاس قائم ہوتا ہے جو بقائے جوہر کا بنیادی قضیہّ کہلاتا ہے۔ اس کی رُو سے "مظاہر کے کُل تغیرات میں جوہر ایک ہی حالت پر قائم رہتا ہے اور اس کی مقدار عالمِ طبیعی میں نہ گھٹتی ہے اور نہ بڑھتی ہے"۔ اسی طرح مظاہر کو مقولۂ علیّت کے تحت میں سے لانے سے دوسرا قیاس حاصل ہوتا ہے کہ "کل تغیّرات قانونِ ربط علّت و معلول کے مطابق واقع ہوتے ہیں" اور مظاہر کو مقولۂ تعامل کے تحت میں لانے سے تیسرا قیاس حاصل ہوتا ہے کہ "کل جوہر جو مکان میں ایک ساتھ ادراک کیے جاتے ہیں باہم عمل اور ردِّ عمل کی حالت میں ہوتے ہیں" ان قیاسات کو تجربی ادراکات کے مجموعے یعنی عالمِ طبیعی کے بدیہی علم کا لُبِّ لباب سمجھنا چاہیے جسے کانٹ "مابعد الطبیعیات" کہتا ہے۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے ذہنی نظام کے قوانین کے مطابق ہمارے کُل تجربے کا مجموعہ جوہروں کا ایک نظام ہے جو مکان میں موجود

ہے اور جس کے کُل تغیرّات ایک دوسرے سے علتِ و معلول کے رشتے میں مربوط ہیں۔ ان سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ عالمِ طبیعی جس کا ہم ایک مرتب اور باضابطہ نظام کی حیثیت سے ادراک کرتے ہیں اصل میں ایک ثنیٰ ہے خود ہمارے اعمالِ ذہنی کے ایک باضابطہ نظام کا۔ اس طرح کانٹ نے یہ ثابت کر دیا کہ ہم اپنے ذہن کی ساخت کے اعتبار سے اس پر مجبور ہیں کہ کائنات کا مشاہدہ اور تصوّر مندرجہ بالا قوانین کے مطابق کریں، قطعِ نظر اس سے کہ ہمارے ذہن کے باہر اس کی حقیقت و ماہیت کیا ہے۔ اس کا نہ ہم کوئی فیصلہ کر سکتے ہیں اور نہ کرنے کی ضرورت ہے۔

فہمِ محض کے ان بنیادی قضایا کو کانٹ مابعدالطبیعیات یعنی عالمِ مظاہر کا بدیہی علم کہتا ہے۔ ان سے علومِ تجربی میں کام لینے کے لیے ایک اور چیز کی بھی ضرورت ہے۔ ظاہر ہے کہ جب تجربہ صرف حس اور فہم کے مشترکہ عمل سے حاصل ہوتا ہے تو اُن کا موضوع یعنی عالمِ طبیعی کا بدیہی علم حس اور فہم کی خالص صورتوں کے تحت میں ہونا چاہیے۔ مگر یہ صورتیں فہم کی یعنی مقولات زمانے کی خاکہ بندی کی محتاج ہیں اور فہمِ محض کے بنیادی قضایا میں مقولات کو زمانے سے ربط دیا گیا ہے۔ چونکہ مظاہر حسیات کی نوعیت رکھتے ہیں اس لیے یہ لازمی بات ہے کہ اُن میں زمان و مکان

کے یعنی ریاضی کے قوانین کارفرما ہوں گے۔ جہاں تک
محض تصوّرات کے ذریعے سے تجربے کے متعلق کوئی بدیہی
علم حاصل کیا جا سکتا ہو تو وہ فہمِ محض کے ان بنیادی
قضایا تک محدود ہو اس لیے کہ اپنے نقشہ مقولات کو کانٹ
بالکل مکمّل سمجھتا ہو لیکن مظاہر کے اس بدیہی مابعد الطبیعی
علم کی تکمیل کے لیے مشاہدہ کا عنصر درکار ہو اور یہ اُسی
وقت حاصل ہوتا ہو جب ریاضی کے قوانین سے مدد
لی جائے بغیر اس عنصر کے ان کُلّی بنیادی قضایا اور جزوی
تجربات کے درمیان کوئی ربط پیدا ہی نہیں ہو سکتا۔ کانٹ
کے نظریۂ علم کا نفسیاتی پہلو اس پر زور دیتا ہو کہ حس
یا مشاہدہ کی خالص صورتیں خیال کی خالص صورتوں یعنی
مقولات اور موادِ ادراک کے بیچ کی ناگزیر کڑیاں ہیں۔
اسی لیے اس کے نزدیک ہمارے عالمِ طبیعی کے تجربے
کو ان بنیادی قضایا کے تحت میں لانے کے لیے ریاضی
کے سوا اور کوئی واسطہ نہیں۔ چنانچہ کانٹ یہ کہتا ہو
کہ علومِ طبیعی کی ہر شاخ میں حقیقی یعنی بدیہی علم اتنا ہی
ہوتا ہو جتنا کہ اس میں ریاضی کا جزو ہو۔ اس سے ظاہر
ہوتا ہو کہ کانٹ اپنے تنقیدی نظریے کے ذریعہ سے فلسفہ
طبیعی کو ریاضی کے اصول کا پابند قرار دینے میں بالکل نیوٹن
کا ہم خیال ہو۔ فرق اتنا ہو کہ نیوٹن کے نزدیک عالم طبیعی
حقیقتِ مطلق ہو اور کانٹ کے نزدیک ایک مظہر ہو

جس کی بنیاد ذہنِ انسانی کی قدرتی ساخت پر قائم ہو۔
نیوٹن کے نزدیک زمان و مکان عالمِ حقیقی کے اور کانٹ
کے نزدیک عالمِ ادراک کے امکان کی شرائط ہیں۔ غرض
کانٹ یہ کہتا ہو کہ فلسفۂ طبیعی کی حد وہیں تک ہو جہاں
تک مظاہر ریاضی کے پیمانے سے ناپے جا سکیں۔ اس
حد کے باہر جو کچھ ہو وہ بدیہی علم نہیں بلکہ منتفرق معلومات
کا مجموعہ ہو لیکن جو مظاہر اندرونی حِس سے تعلق رکھتے
ہیں اُن پر یہ بات صادق نہیں آتی۔ نفس کے حالات
و کیفیات ریاضی کے پیمانے سے نہیں ناپے جا سکتے۔ اس
لیے ان میں ایسے علاقے یا ضابطے قائم کرنا ناممکن ہو جو
ریاضی کی صورت میں ظاہر کیے جا سکیں۔ چنانچہ نفسی
زندگی کی کوئی مابعد الطبیعیات اس محدود معنی میں بھی
موجود نہیں ہو جس میں کانٹ کی تنقیدیت مابعد الطبیعیات
کے لفظ کو استعمال کرتی ہو۔ پس نفسیات کانٹ کے نزدیک
صرف ایک بیانی علم کی حیثیت رکھتی ہو اور اسے نظریِ علم
کا درجہ حاصل نہیں ہو۔ گلیلی اور نیوٹن کی طرح کانٹ
بھی اس کا قائل ہو کہ علومِ صحیحہ کہلانے کے مستحق صرف
وہی علوم ہیں جن میں جزوی ادراکات کلی اور بدیہی قوانین
کے تحت میں لائے جا سکتے ہیں۔ اس شرط کو حقیقت میں
وہی علوم پورا کرتے ہیں جن کا بدیہی عنصر ریاضی کے
ضابطوں کی شکل میں اور تجربی عنصر ایسی مقداروں کی شکل

میں ظاہر کیا جا سکے جو ریاضی کے پیمانوں سے ناپی جا سکتی ہیں۔

غرض علومِ طبیعی کا مابعد الطبیعی یا قبل تجربی عنصر صرف عالمِ خارجی یا عالمِ اجسام تک محدود ہے۔ اس فلسفہ طبیعی کا کام یہ معلوم کرنا ہے کہ فہمِ محض کے بنیادی قضایا اور ریاضی کے قوانین عالمِ اجسام کا تجربہ حاصل کرنے کے لیے کس طرح عاید کیے جاتے ہیں۔ اب یہ بات قابلِ غور ہے کہ عالمِ طبیعی کے جزوی قوانین جن کا ذکر طبیعیات میں آتا ہے۔ عالمِ اجسام کے باقاعدہ تغیّرات سے تعلّق رکھتے ہیں۔ ہر قانون تغیّر یا وقوع کا قانون ہے اور چونکہ اجسام نام ہے ان مظاہر کا جو مکان کے اندر ہوں۔ اس لیے عالم خارجی کا ہر واقعہ ایک تغیّر مکانی یعنی حرکت ہے۔ اس کے علاوہ ایک دوسرے پہلو سے بھی حرکت فلسفہ طبیعی کا بنیادی تصوّر ہے یعنی اس لحاظ سے کہ عالمِ طبیعی کی پیمائش اور اس کے ریاضیاتی تعیّن کے لیے مکان کے علاوہ زمانے کا پیمانہ بھی درکار ہے اور زمانے کی خاص علامت حرکت ہے۔ چنانچہ کانٹ کا فلسفہ طبیعی حرکت کا ایک تصوّری اور ریاضیاتی بدیہی نظریہ ہے۔

حرکت جس چیز میں واقع ہوتی ہے اس کو ہم مادّہ کہتے ہیں لیکن کانٹ کے نزدیک یہ مادّہ مجموعہ ہے اُن قوتوں کا جو ایک دوسرے پر اثر ڈالتی ہیں اور آپس میں

کم و بیش توازن قائم رکھتی ہیں۔ عالمِ طبیعی کی یہ حرکیاتی توجیہہ جوہر فرد کے نظریہ کی ضد ہے۔ مکان جس کا تصوّر جسم کے تصوّر کے ساتھ لازمی طور پر وابستہ ہے اپنی تقسیم پذیری میں کسی حد کا پابند نہیں۔ اس لیے جوہر فرد کا نظریہ قابل قبول نہیں ٹھہرتا۔ جہاں کانٹ مادّے کے مظہر کو محض قوتوں کا باہمی علاقہ سمجھتا ہے وہاں وہ اس کے تغیّرات کی علت محض میکانکی قرار دیتا ہے۔ عالمِ طبیعی میں جو ایک مجموعہ ہے مظاہر فی المکان کا ہر حرکت مکانی کی عِلّت ایک دوسری حرکت مکانی ہی قرار دی جاسکتی ہے۔ اجسام کے تغیّر کو کسی غیر مکانی عمل کا نتیجہ سمجھنا عالمِ طبیعی کے قانون یعنی ہمارے فہمِ محض کی وضع کے منافی ہے۔ اس لیے صحیح علمِ طبیعی میں مقصدی توجیہہ سے کام لینا بالکل بے معنی ہے۔ لیکن اس بات کو ملحوظ رکھنا چاہیے کہ حرکت کے تصوّر کے ساتھ ساتھ ہم کو ایک ایسی چیز فرض کرنی پڑتی ہے جسے ہم نہ مشاہدات سے ثابت کر سکتے ہیں اور نہ تصوّرات سے۔ اور وہ خلا یعنی خالی مکان ہے۔ ہمیں خالی مکان کا ادراک یا تجربہ کبھی نہیں ہوتا اس لیے کہ ادراک اسی چیز کا ہوتا ہے جو ہمارے حواس پر اثر ڈالتی ہو اور یہ اثر صرف وہ قوتیں ڈالتی ہیں جو مکان کو پُر کرتی ہیں۔ لیکن حرکت کا امکان ہی اس پر موقوف ہے کہ ایک خالی مکان فرض کیا جائے۔ کانٹ اس اشکال کو اس طرح

حل کرتا ہی کہ وہ خالی مکان کو عالمِ طبیعی کی علمی توجیہہ کی
شرط لازم قرار دیتا ہی لیکن اسے معروضِ علم نہیں مانتا۔
اس کے نزدیک خالی مکان کا تصوّر انتظامی تصوّر ہی یعنی وہ
محض اس شعور پر مشتمل ہی کہ علمِ طبیعی کا جو نظریہ ہم قائم
کرتے ہیں اس کے تتمّہ کے طور پر ہمیں ایک ایسی چیز
کے فرض کرنے کی ضرورت ہی جس کا نہ ہم کوئی علم رکھتے
ہیں اور نہ اُسے مشاہدات یا تصوّرات کے ذریعے سے سمجھا
سکتے ہیں۔

غرض کانٹ کے فلسفۂ طبیعی کی تان اسی مظہریت پر آن
ٹوٹتی ہی جس سے اس کا آغاز ہوا تھا۔ اس کے علاوہ
وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہی کہ حس اور تصوّری علم کی خالص صورتیں
یعنی مقولات اور زمان و مکان سے جب کبھی تجربے میں کام
لیا جاتا ہی تو ایک نامعلوم حقیقت کا وجود فرض کرنا پڑتا ہی
جس کے بغیر ہمارے نظریہ علم کی تکمیل ناممکن ہی۔ کانٹ کا
نظریہ مظہریت غور کرنے سے ہمارے ذہن میں واضح تو ہو جاتا ہی
لیکن اس میں شک نہیں کہ یہ بہت ہی پیچیدہ نظریہ ہی۔
قبل تجربی حسیّات سے یہ ثابت ہوتا ہی کہ تجربے کی زمانی
اور مکانی صورتیں اور قبل تجربی علم تحلیل سے یہ نتیجہ نکلتا ہی
کہ موادِ تجربہ کے تصوّری علاقے اصل میں صرف ہمارے ادراک
کرنے والے ذہن کے وظائف اور اعمال ہیں۔ عالمِ طبیعی کا
جو تصوّر ہم رکھتے ہیں اس کا سارا مواد اور ساری صورتیں خود

ہمارے وضع ذہنی کی پیداوار ہیں جن میں ایک اندرونی کلیت اور وجوب پایا جاتا ہے لیکن اس سے ہم اس وجود کی حقیقی ماہیت کے متعلق کوئی نتیجہ نہیں نکال سکتے جو ہمیں اپنے ذہن کے باہر فرض کرنا پڑتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہمارا علم کائنات کی کنہ نہیں پاتا بلکہ خود ہمارے ادراکات پر مشتمل ہے اس لیے ہماری وضع ادراک کا پابند ہے۔ یہ وہ زبردست انکشاف ہے جو تاریخِ فلسفہ میں غیر معمولی اہمیت رکھتا ہے۔ کانٹ کے فلسفے کی جزئیات سے خواہ کتنا ہی اختلاف کیا جائے لیکن اس کے اس بنیادی اصول سے کسی کو اختلاف نہیں ہو سکتا۔

فہم محض کی خالص صورتوں یعنی مقولات کے استخراج میں یہ دکھایا جا چکا ہے کہ یہ عمل ترکیب کی وہ صورتیں ہیں جن میں قبل تجربی تعقل حسی ادراک کے مواد کو ڈھال کر معروضات کی حیثیت دیتا ہے۔ اس سے ایک تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مقولات اسی وقت کچھ معنی رکھتے ہیں جب ایک ایسا مواد موجود ہو جس کی کثرت میں وحدت پیدا کرنے کی ضرورت ہے۔ جب تک کوئی ایسی چیزیں موجود نہ ہوں جنھیں باہم ربط دینا ہے۔ اس وقت تک ربط و ترتیب کی صورتیں محض مجرّد خیالات کی حیثیت رکھتی ہیں۔ دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ موادِ ادراک کی تصوری ترکیب بغیر ایک حسّی ترکیب کے توسّط کے ناممکن ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ مقولات صرف ان ادراکات کو مربوط کرنے میں استعمال ہو سکتے ہیں جو پہلے ہماری

حِس کی صورتوں میں ترتیب پا چکے ہوں بغیر مشاہدات کے یہ تصوّرات "کھوکھلے" یعنی مشمول سے خالی ہوتے ہیں۔ اسی طرح نِرے مشاہدات بھی بغیر تصوّری ربط کے "اندھے" ہوتے ہیں یعنی ان سے صحیح معنی میں "علم" حاصل نہیں ہوتا۔ غرض مقولات کا استعمال ہمیشہ مشاہدہ کا محتاج ہوتا ہے اب چونکہ ہم لوگ یعنی انسان صرف حِسّی مشاہدے کی قوّت رکھتے ہیں لہذا ہمارے لیے مقولات صرف اسی وقت کچھ معنی رکھتے ہیں جب وہ اس عالم پر عائد کیے جائیں جو ہماری حِس اور مشاہدے کا موضوع ہے۔ کانٹ کے نفسیاتی اور علمیاتی نظریے کے مطابق مقولات بجائے خود مظہریت کے پابند نہیں ہیں بلکہ صرف اس اعتبار سے کہ ہم کو اُن کے استعمال کے لیے ہمیشہ ایک حِسّی موادِ مشاہدہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ بجائے خود یہ مقولات ایک غیر حِسّی مشمول ادراک پر بھی عاید کیے جا سکتے ہیں بشرطیکہ وہ مشاہدہ کیا جاتا ہو۔ لیکن چونکہ ہم انسان حِسّی مشاہدے کے سوا اور کسی قسم کے مشاہدے کی قوّت نہیں رکھتے لہذا ہمارے لیے ان کا استعمال صرف عالمِ حسیّات یعنی عالمِ مظاہر تک محدود ہے۔ صرف اپنے حِسّی طریقِ مشاہدہ کی وجہ سے ہم مقولات کے تجربے کے دائرہ کے باہر استعمال کرنا ناجائز سمجھتے ہیں۔ اگر ہم کوئی اور طریقِ مشاہدہ رکھتے تو ممکن ہے کہ ہمیں زمانے کے سوا کوئی اور خاکہ ان مقولات کے استعمال کے لیے

حاصل ہوتا۔

اگر ہم غیر حسّی طریقِ مشاہدہ سے محروم ہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا وجود ہی ناممکن ہے۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی اور ہستی یہ طریقِ مشاہدہ رکھتی ہو لیکن اسی کے ساتھ نظری حیثیت سے ہمیں یہ تسلیم کرنے کی بھی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ کوئی دوسری ہستی یہ غیر حسّی طریقِ مشاہدہ رکھتی ہے۔ غرض غیر حسّی طریقِ مشاہدہ کا تصوّر محض ایک احتمالی تصوّر ہے یعنی جہاں تک نظری فلسفے کا تعلق ہے ہمارے پاس نہ اسے تسلیم کرنے کی کوئی وجہ ہے اور نہ اس سے انکار کرنے کی۔

اس غیر حسّی مشاہدے کے تصوّر کے ساتھ شو حقیقی کے تصوّر کو بہت گہرا تعلق ہے۔ اوپر کی بحث سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ہمیں کلّی اور وجوبی علم صرف اُسی چیز کا ہو سکتا ہے جو خود ہمارے ذہن کی وضع مخصوص کے مطابق اسی کے اندر پیدا ہو۔ مگر ہمارے ذہن کی پیداوار میں کسی انفرادی ادراک کا مشمول نہیں بلکہ صرف تجربے کی عام صورتیں زمان و مکان اور مقولات داخل ہیں۔ ہم بدیہی علم صرف اُسی چیز کا حاصل کر سکتے ہیں جو خود ہماری پیدا کی ہوئی ہو چنانچہ اشیاء حقیقی کا بدیہی علم ہم اسی وقت حاصل کر سکتے تھے جب کہ ہم خود انھیں پیدا کرتے۔ عالمِ حقیقت کا بدیہی علم صرف اس کے خالق کے لیے ممکن ہے اشیاء حقیقی کے بدیہی

علم کا دعویٰ کرنا گویا اُن کی تخلیق کا دعویٰ کرنا ہی - ہماری تخلیق تو فقط اشیا کے طریقِ ادراک یعنی اُن کے مظہر تک محدود ہی اور صرف اسی کا بدیہی علم ہمیں واقعی حاصل ہوتا ہی۔ غرض تنقیدِ عقلِ محض کا لُب لباب یہ ہی کہ بدیہی علم صرف مظاہر کا ممکن ہی۔

مگر یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہی کہ جب شی حقیقی کا علم سرے سے ناممکن ہی تو ہمارے ذہن میں اس کا خیال ہی کیوں پیدا ہوتا ہی؟ ہمیں کیا حق ہی کہ ہم اس کا وجود فرض کرکے اس مقابلے میں اپنے عالمِ ادراک کو عالمِ مظاہر سے موسوم کریں؟ اس سوال پر کانٹ نے قبل تجربی علم تحلیل سے علمِ کلام کی طرف رجوع کرتے ہوئے اس فصل میں بحث کی ہی جس میں سارے تناقضات جو تنقیدِ عقلِ محض اور کانٹ کے مجموعی نظامِ فلسفہ میں پائے جاتے ہیں، جمع ہو گئے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہی کہ سوال کے حل کرنے میں فلسفیانہ خیال کے وہ مختلف رُجحانات جو وقتاً فوقتاً کانٹ کے ذہن میں پیدا ہوئے تھے آپس میں ٹکراتے ہیں اور اسے ان میں امتزاج پیدا کرنے میں پوری طرح کامیابی نہیں ہوتی۔

اگر خالص نظریہ علم کے اعتبار سے دیکھا جائے تو اوپر کی بحث سے یہ ثابت ہوتا ہی کہ ہمارے عمل ادراک کے باہر اشیائے حقیقی کے وجود سے انکار تو نہیں کیا جا سکتا لیکن

اسے تسلیم کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں۔ جن تصوّرات سے ہم اس مفروضے میں کام لیتے ہیں، مثلاً شیئیّت اور وجود وہ، مقولات ہیں اور ان کا استعمال صرف مشاہدے کے توسط سے تجربے کے دائرے کے اندر ہو سکتا ہے اور ہمیں کوئی حق نہیں کہ انھیں اس معروض پر عاید کریں جو ہمارے دائرۂ ادراک سے باہر ہے۔ یہ ایک نا معلوم محض ہے جس کے لیے نہ ہمارا کوئی مشاہدہ کام دیتا ہے اور نہ کوئی تصوّر۔ نہ تو کوئی ایسا دروازہ ہے جس کے ذریعے سے عالمِ خارجی بجنسہ ہمارے ادراک میں داخل ہو جائے اور نہ کوئی ایسی کھڑکی ہے جس کی راہ سے ہمارا عملِ ادراک خود اپنے دائرے سے نکل کر اس عالمِ خارجی تک پہنچ سکے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ شیِٔ حقیقی کا تصوّر ہی ساقط ہو جاتا ہے۔ جہاں تک نظری تحلیل کا تعلّق ہے اس کے نزدیک وجود صرف ادراکات کا ہے جو مقولات کے سانچے میں ڈھلے ہوئے ہیں اور ان میں وہ جسے ہم شیٔ کہتے ہیں محض ایک کلّی اور وجوبی علاقے کا نام ہے مقولہ عرض و جوہر کے ماتحت۔

لیکن اس رجحان کے خلاف کانٹ کے ذہن میں ایک دوسرا رجحان خیال موجود ہے جو اس سے کہیں زیادہ قوی ہے۔ تجربے اور ادراک کے ماورائی ایک غیر محسوس عالم کا وجود جسے نظری فلسفہ نہ قبول کرتا ہے اور نہ رد کرتا ہے خود کانٹ کے اخلاقی شعور کے لیے ایک مسلّم اور ناگزیر حقیقت ہے۔

اس "عملی"، یعنی اخلاقی عقیدے کی کانٹ نے تنقیدِ عقلِ محض میں تشریح نہیں کی ہی اس لیے کہ یہاں اس کا کوئی موقع نہ تھا بلکہ صرف اس کی طرف اشارہ کر دیا ہی۔ پھر بھی شی حقیقی کی بحث میں اس کے اس عقیدے کی جھلک صاف نظر آتی ہی۔ وہ نہ صرف شی حقیقی کے وجود کو تسلیم کرنے پر مائل نظر آتا ہی بلکہ کہیں کہیں یہ بھی کہ جاتا ہی کہ یہ اشیا جو ماورائے ادراک ہیں ہمارے ادراکات کی علت ہیں۔ ہماری حِس کو "متاثر" کرتی ہیں یا مظاہر کی "مدِ مقابل" ہیں۔ حالانکہ وہ خود یہ سمجھتا ہو گا کہ وہ وجود، جوہریت اور علیت کے مقولات کو تجربے کے دائرے کے باہر استعمال کر رہا ہی جس کی وہ قطعی ممانعت کر چکا ہی۔ اس لحاظ سے شی حقیقی کے تصور کو بدلنے کی ضرورت تھی اور اس کے لیے کانٹ کے فلسفہ کا نفسیاتی خاکہ کارآمد ثابت ہوا۔ مقولات کے استعمال کو تجربے کے دائرے تک محدود کرنے کی وجہ یہ تھی کہ اس کے لیے مشاہدہ کا واسطہ ضروری ہی اور جہاں تک نوعِ انسانی کا تعلق ہی اس کا مشاہدہ حسی اور انفعالی ہوتا ہی۔ ہم صرف مظاہر ہی کی تخلیق کرتے ہیں اور صرف ان ہی کا ادراک کر سکتے ہیں۔ اشیائے حقیقی کا علم صرف اس ذہن کو (یعنی خدا کو) حاصل ہو سکتا ہی جو اپنے تصورات کے ذریعہ سے نہ صرف مظاہر کی بلکہ اشیائے حقیقی کی بھی تخلیق کرتا ہی۔ اس ذہن کو مقولات کے استعمال کے

سلیے ایک ایسا مشاہدہ درکار ہو جو اشیائے حقیقی کو پیدا کرتا ہو اسی طرح جیسے ہمارا مشاہدہ مظاہر کو پیدا کرتا ہو ایسے مشاہدے میں حسّی انفعالیت کے بجائے فاعلیت کی شان پائی جانی چاہیے جو کانٹ کے نزدیک صرف خیال میں پائی جاتی ہو یعنی وہ حسّی مشاہدہ نہیں بلکہ عقلی مشاہدہ ہوگا اگر اشیائے حقیقی کا کوئی امکان ہو سکتا ہو تو اسی طرح کہ ایک عقلی مشاہدہ ان کی تخلیق بھی کرتا ہو اور ان کا ادراک بھی کرتا ہو یعنی ایک ایسا ذہن موجود ہو جس میں علم کے وہ دونوں عناصر جو انسانی ذہن میں الگ الگ ہوتے ہیں بالکل ایک ہوں۔ ایسے وجود کے فرض کرنے میں کوئی تناقض نہیں ہو لہذا عقلِ نظری کے نزدیک اشیائے حقیقی کم سے کم ممکن ضرور ہیں۔

یہ ظاہر ہو کہ محض اشیائے حقیقی کے امکان سے ان کا وجود ثابت نہیں ہوتا۔ اُن کے وجود کا ثبوت کانٹ نے اپنے عملی فلسفے میں دیا ہو۔ اس مقام پر کانٹ نے عقلی مابعدالطبیعیات پر وہ مشہور و معروف تنقید کی ہو جس نے لائبنز اور وولف کے فلسفے کی جو اس زمانے میں جرمنی میں عام مقبول تھا دھجیاں اُڑا دیں۔ اس نے یہ دکھایا ہو کہ اس فلسفے میں مقولات خالص عقلی رنگ میں پیش کیے گئے ہیں حالانکہ اصل میں وہ صرف ان معروضات پر عائد ہو سکتے ہیں جو قابل مشاہدہ ہوں اور وہ قضایا جنھیں صرف تصوّرات کے باہمی علاقوں تک محدود رہنا

چاہیے تھا، معروضات کے باہمی علاقوں کے لیے استعمال کیے گئے ہیں۔

کانٹ کی تنقید کا پورا زور قبل تجربی علم کلام میں ظاہر ہوتا ہے، جہاں مابعد الطبیعی علوم یعنی عقلی نفسیات اور کونیات اور الٰہیات کی ایک ایک کر کے تردید کی گئی ہے۔ وہ بحث کی بنیاد اس سوال کو قرار دیتا ہے: جب مابعد الطبیعیات (اپنے قدیم معنی میں) یعنی ان اشیا کا علم جو ہماری حس کے ماورئی ہیں نوعِ انسانی کے لیے قطعاً ناممکن ہے تو پھر یہ کیا بات ہے کہ انسان کا ذہن ہمیشہ اس علم کے حاصل کرنے کی کوشش میں مصروف رہتا ہے؟ اس سوال کے جواب میں کانٹ نے جہاں یہ دکھایا ہے کہ جتنے مابعد الطبیعی نظریے اب تک قائم کیے گئے وہ سب تنقیدی نقطۂ نظر سے بالکل بے بنیاد ہیں وہاں یہ بھی سمجھایا ہے کہ ان نظریوں کے قائم کرنے کا نفسیاتی محرک کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ غیر محسوس اشیا جن کا علم حاصل کرنا مابعد الطبیعیات کا مقصود ہے تجربے کے ذریعے سے ادراک نہیں کی جا سکتیں بلکہ کسی عملی تصوّر کے ذریعہ سے مستنبط ہو سکتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ کانٹ کی منطق کی رُو سے ان اشیا کے وجود کا استنباط جو براہِ راست تجربے میں نہیں آ سکتیں، جائز ہے لیکن شرط یہ ہے کہ استنباط حسّی تصوّر کے دائرے کے اندر ہو۔ کانٹ نے تجربے کے اصول موضوعہ میں "موجود" اور "واجب" کی جو تعریف کی ہے اُس

سے صاف طور پر ظاہر ہے کہ ہمیں اس چیز کا وجود مستنبط کرنے
کا حق ہے جو براہِ راست ہمارے ادراک میں نہ آئی ہو لیکن یہ
چیز جس کا ہم استنباط کرتے ہیں اس نوعیت کی ہونی چاہیے
کہ مظاہر کے سلسلے میں کھپ سکے یعنی گو وہ ادراک نہ کی گئی ہو
لیکن قابلِ ادراک معروضات کے دائرے سے باہر نہ ہو۔ اس
لیے کہ جہاں تک عقلِ انسانی کا تعلق ہے مقولات صرف قابلِ
مشاہدہ معروضات کے ربط کی صورتیں ہیں اور ہمارے پاس کوئی
ایسی قوت نہیں جو محسوس کو غیر محسوس سے کلی اور وجوبی طور پر
ربط دے سکے۔ پھر بھی اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ عالم
غیر محسوس کا تصور گو وہ علم کی حیثیت نہ رکھتا ہو ہمارے ذہن میں
موجود ضرور ہے۔ اس طرح یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ جو
لوگ تنقیدی نقطۂ نظر نہیں رکھتے تھے، انھوں نے مقولات
کے علاقوں کو غلطی سے دو ایسی چیزوں میں ربط پیدا کرنے
کے لیے استعمال کیا جن میں سے ایک محسوس تھی اور دوسری
غیر محسوس اور اس میں اس وقت تک کوئی ہرج بھی نہیں
جب تک انسان اسے محض ایک مفروضہ سمجھتا رہے کہ تجربے
کے معروضات کسی غیر محسوس یا ناقابل ادراک شے سے ایک
نامعلوم تعلق رکھتے ہیں لیکن جیسے ہی کہ انسان اس مفروضے
کو علم کی حیثیت سے پیش کرتا ہے تو وہ ان حدود سے تجاوز
کر جاتا ہے جو قبل تجربی علم تحلیل میں مقرر کر دی گئی ہیں۔ اس
مفروضے کو مابعد الطبیعی علم سمجھ لینا ایک دھوکا ہے جسے کانٹ قبل تجربی

التباس" کہتا ہے - یہ التباس اس کے نزدیک خود ذہنِ انسانی کی ساخت پر مبنی ہے اور گو نظریۂ علم کے لحاظ سے بالکل بے بنیاد ہے لیکن ایک نفسیاتی بنیاد ضرور رکھتا ہے - اصل میں سوال یہ ہے کہ آیا علم کی جبلّی خواہش جو انسان کی فطرت میں ہے صرف تجربے سے جو ہمارے علم کی حد ہے، تسکین پاتی ہے یا نہیں؟ اگر وہ اس سے تسکین نہیں پاتی اور نہیں پا سکتی تو گو ہمارا علم خود اپنے لیے حدود مقرّر کرتا ہے اور ان کا پابند رہتا ہے لیکن جہاں ذرا سی ڈھیل پاتا ہے وہ اپنی جبلّی خواہش کو پورا کرنے کے لیے تجربے کے دائرے سے آگے بڑھنے کی کوشش کرتا ہے اور "قبل تجربی التباس" میں مبتلا ہو جاتا ہے - اس لیے قبل تجربی علمِ کلام کا کام یہ ہے کہ وہ ذہنِ انسانی کی علمی جد وجہد کے اندرونی تضاد یا تناقض کو ظاہر کرے - اس کو یہ دکھانا ہے کہ علمی جد وجہد کے دوران میں خود بخود ناگزیر طور پر ایسے سوالات پیدا ہوتے ہیں جو خود علم کے ذریعہ سے حل نہیں کیے جا سکتے -

چنانچہ قبل تجربی علم کلام کو سب سے پہلے یہ تحقیق کرنا ہے کہ انسان کی وہ کون سی جبلّی خواہش ہے جو تجربے کی حد سے آگے بڑھ کر اس راز کو معلوم کرنا چاہتی ہے جو علم کی دسترس سے باہر ہے؟ دوسرے الفاظ میں وہ کون سی ضرورت ہے جسے پورا کرنے کے لیے ہمارا ذہن بار بار عالمِ محسوس کا سلسلہ عالمِ غیر محسوس سے جوڑنے کی کوشش کرتا ہے! تنقیدِ عقلِ محض کے اس حصّے میں کانٹ نے شروع ہی میں اس چیز کی حقیقت بیان کی ہے جس کا

نام آگے چل کر شوپن ہاور نے "مابعد الطبیعی ضرورت" رکھا۔ یہ دراصل ایک کوشش ہے اس بات کی کہ مشروط معلومات کے اس سارے سلسلے کو جو ہمیں تجربے کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے ایک غیر مشروط تک پہنچا کر ختم کر دیا جائے۔ ہمارے سامنے علم کا دار و مدار اس پر ہے کہ تجربے کے معروضات کو ایک دوسرے کی نسبت سے متعیّن کر دیں لیکن تعیّنات یا شرائط کا یہ سلسلہ خواہ کسی مقولے کے تحت میں آتا ہو، ہمیشہ لامتناہی ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر ہمارا علم اس پورے سلسلے کا احصاء کرنا چاہتا ہے تو اس کا کام لامتناہی ہو جاتا ہے لیکن اگر یہ سلسلۂ شرائط کسی غیر مشروط پر جا کر ختم ہو جائے تو ظاہر ہے کہ اس طول امل سے نجات مل جائے گی۔ یہ غیر مشروط تجربے میں نہ دیا ہوا ہے اور نہ دیا جا سکتا ہے اس لیے کہ تجربے کے کل معروضات مقولات کی شرائط کے پابند ہوتے ہیں۔ لہٰذا علم کے مقصد کو پورا کرنے کے لیے ایک ایسے غیر مشروط کا وجود تسلیم کرنا ضروری ہے جو تجربے کے دائرے میں نہیں آ سکتا۔ یہ غیر مشروط درحقیقت اس کام کے پورا ہونے کا تصوّر ہے جو علم کے ذریعہ سے کبھی پورا نہیں ہو سکتا۔ یہ علم کا وہ بلند ترین نصب العین ہے جو کبھی حاصل نہیں ہوتا لیکن اس کے باوجود علم کی ساری جد و جہد اسی کے تابع ہے اس لیے کہ ہم اپنی مشروط معلومات میں جو ربط پیدا کرنا چاہتے ہیں اس کی حقیقی قدر یہی ہے کہ یہ ربط رفتہ رفتہ اتنا وسیع اور ہمہ گیر ہو جائے کہ شرائط کے پورے سلسلے کو اپنے

اندر سمیٹ لے اور یہ وہ مقصد ہے جو کبھی حاصل نہیں ہو سکتا۔
کانٹ کی تحقیق کا یہ حیرت انگیز اور الم ناک نتیجہ ہے کہ انسان کی ساری علمی جد و جہد ایک ایسے مقصد کے لیے ہے جو اپنے تصوّر کے لحاظ سے ناقابلِ حصول ہے۔ اس مقصد میں جو علم کے پیشِ نظر ہے اور ان ذرائع میں جو اُسے میسّر ہیں ایسا تضاد ہے جو کسی طرح دُور نہیں ہو سکتا۔
فہم عقل کی وہ قوّت ہے جو مشاہدے کو تصوّر کے تحت میں ترکیب دیتی ہے اور حکم اس شعور کا نام ہے کہ فہم کی ساری جد و جہد کا ایک مشترک مقصد ہے اور یہ مقصد غیر مشروط کے ان تصوّرات سے پورا ہوتا ہے جنھیں کانٹ "اعیان" کہتا ہے، عین اُس کے نزدیک علمِ انسانی کے ایک مقصد کا "ناگزیر" تصوّر ہے۔ اس لحاظ سے اعیان بدیہی ہیں۔ وہ نوعِ انسانی کی قوّتِ حکم سے لازمی تعلّق رکھتے ہیں لیکن یہ مقاصد جس قدر ناگزیر ہیں اسی قدر ناقابلِ حصول بھی ہیں۔ یہ علم کے مقاصد ہیں خود علم نہیں ہیں۔ اُن کے جوڑ کا کوئی معروض ہمارے علم میں نہیں ہے وہ ہمیں معروضات کی حیثیت سے نہیں بلکہ مقاصد کی حیثیت سے دیے ہوئے ہیں۔ قبل تجربی التباس اسی کا نام ہے کہ انسان ان اعیان کو معلومات کا درجہ دیتا ہے اور ان وجوبی تصوّرات کو معروضات کے تصوّرات سمجھ لیتا ہے۔ اس کے ہر عین کا تصوّر بجائے خود بالکل بجا ہے۔ یہ وہ روشنی ہے جو ہمارے

علم کی عالم محسوس میں رہنمائی کرتی ہو لیکن جوں ہی وہ ہمیں تجربے کے دائرے سے آگے عالم غیر محسوس میں لے جاتا ہو اُس کی روشنی اگیا بیتال بن کر ہمیں بھٹکاتی ہو۔

کانٹ کے نزدیک یہ اعیان تین ہیں۔ اندرونی حس کے کُل مظاہر کی غیر مشروط بنیاد عین روح ہو۔ کُل خارجی مظاہر کا غیر مشروط اور منظم مجموعہ عالمِ طبیعی کا عین ہو اور ایک ایسی غیر مشروط ہستی کا تصوّر جو داخلی اور خارجی کل مظاہر کی مطلق بنیاد ہو خدا کا عین ہو جب لوگوں نے غلطی سے ان اعیان کو معروضاتِ علم سمجھ لیا تو علم وجود کی تین شاخیں قرار پائیں۔ عقلی نفسیات، کونیات اور الٰہیات۔ ان تینوں مفروضہ علوم کا بیکار ہونا اسی سے ظاہر ہو کہ علمی حیثیت سے نہ تو ہم عین روح سے نفسی زندگی کے متعلّق کوئی معلومات اخذ کر سکتے ہیں، نہ عالِم طبیعی کے عین سے عالمِ خارجی کے متعلّق اور نہ عین اُلوہیّت سے پورے نظامِ کائنات کے متعلّق۔ عقلی مابعد الطبیعیات اور تجربی علم کے درمیان کسی قسم کا کوئی رشتہ نہیں اس لیے کہ مظاہر جس طرح مشاہدے کے توسط سے مقولات کے تحت میں لائے جا سکتے ہیں اعیان کے تحت میں نہیں لائے جا سکتے۔ تنقیدِ عقلِ محض کا اصل مقصد یہ دکھانا ہو کہ مابعد الطبیعیات کی یہ تینوں شاخیں اس وجہ سے بیکار ہیں کہ سِرے سے ان کی بنیاد ہی غلط ہو، وہ اس چیز کے علم کا دعویٰ کرتی ہیں

جس کے علم کا کوئی امکان نہیں۔
یہ بات سب سے زیادہ واضح طور پر عقلی نفسیات کی تنقید میں نظر آتی ہو جو کانٹ نے عقلِ محض کے مغالطے کے عنوان سے کی ہو۔ اس نے یہ دکھایا ہو کہ وہ سب منطقی نتائج جن کے ذریعہ سے مکتبی فلسفہ روح کا جوہر بسیط ہونا اس کی شخصیت اور اس کی بدیہیات ثابت کرتا ہو محض مغالطے ہیں۔ ان کی بنیاد اس خلط مبحث پر ہو کہ نفس یا انا ایک قضیے میں خیال کی کلّی صورت کی حیثیت سے استعمال کیا گیا ہو اور دوسرے قضیے میں ایک قائم بالذّات جوہر کی حیثیت سے۔
کانٹ قبل تجربی علم تحلیل کا حوالہ دے کر یہ ثابت کرتا ہو کہ جوہر کے مقولے کا استعمال صرف خارجی حس کے موضوع تک محدود رہنا چاہیے۔ لہذا تجربی شعورِ ذات میں جو وحدت پائی جاتی ہو وہ صرف ایک واحد وظیفے یا عمل کو ظاہر کرتی ہو نہ کہ قائم بالذّات واحد شی کو۔ چنانچہ ڈیکارٹ کی یہ کوشش کہ اس نے شعورِ ذات کو علم کا نقطۂ آغاز قرار دیا اور اس سے بالواسطہ خارجی جوہروں یعنی اجسام کا علم مستنبط کیا بالکل اُلٹی بات ہو۔
غرض روح کا وجود شی حقیقی کی حیثیت سے ثابت نہیں کیا جا سکتا لیکن اسی کے ساتھ اس کی تردید بھی نہیں کی جا سکتی۔ جو اعتراض روحانیت پر وارد ہوتا ہو وہی مادّیت پر بھی ہوتا ہو۔ اسی طرح مادّے اور روح دونوں کو علیحدہ

علیحدہ جوہر تسلیم کرنے سے بھی کام نہیں چلتا۔ اس لیے کہ اس سے جسم اور روح کے تعلق کی کوئی معقول توجیہہ نہیں ہو سکتی۔ کانٹ اس مشکل کو بھی اپنے مظہریت کے نظریے سے حل کرتا ہے۔ اس کے یہاں جسم اور روح کے تضاد کی جگہ اندرونی حِس اور بیرونی حِس کا تضاد ہے اور اس کے نزدیک اس بات کا قطعی فیصلہ کرنا ناممکن ہے کہ آیا وہ جُداگانہ اشیا ہیں جن میں سے ایک کا مظہر اندرونی حِس کا معروض ہے اور دوسری کا مظہر بیرونی حِس کا یا ایک ہی شے ہے جس کے یہ دونوں مظہر ہیں۔ قبل تجربی فلسفے کے نقطۂ نظر سے دیکھیے تو اس سوال کی شکل یہ ہو جاتی ہے کہ اندرونی حِس اور بیرونی حِس دونوں ایک ہی شعور میں کیوں کر جمع ہوتی ہیں اور ان میں باہم کیا تعلق ہے اور چونکہ اندرونی حِس میں خیال کا عمل بھی شامل ہے اس لیے اسے یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ حِس اور عقل ایک ہی شعور میں کیوں کر جمع ہوتی ہیں اور ان میں کیا تعلق ہے۔ یہ سوال ناقابلِ حل ہے اس لیے کہ یہ نفسیات کی آخری حد ہے مگر اسی کے ساتھ نفسیات کا بہرحال یہ کام ہے کہ حِس اور عقل کے وظائف میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کرے اور علمِ نفس کا آخری نصب العین یہی ہو گا کہ کل نفسی وظائف کی وحدتِ مطلق کا علم حاصل کرے اگر ہم اسی وحدت کا نام روح رکھیں تو روح کا عین کُل علمِ نفسیات کے لیے ایک ترتیبی

اصول کی حیثیت رکھتا ہی لیکن یہ کوئی معروض نہیں جس کا ہم ادراک کر سکیں۔

عقلی کونیات کی تنقید میں کانٹ نے ایک دوسرا طریقہ اختیار کیا ہی۔ یہاں اس نے اس بات کو ثابت کرنے کے لیے کہ عالمِ طبیعی کے عین کا علم حاصل کرنا ہمارے لیے ناممکن ہی "عقلِ محض کے تناقضات" سے کام لیا ہی۔ ہر چیز جو ہمارے علم کا موضوع ہو سکتی ہی صوری منطق کے قوانین کے مطابق ہونی چاہیے۔ ان قوانین میں سے سب سے اہم قضیہ تناقض ہی جو یہ کہتا ہی کہ جب دو دعوے ایک دوسرے سے تناقض رکھتے ہوں تو ان میں سے ایک ضرور غلط ہو گا۔ لہٰذا اگر ہم کسی مفروضہ معروض کے متعلق منطقی صحت کے ساتھ ایک ہی قضیہ کی مثبت اور منفی دونوں شکلیں ثابت کر دیں تو صریحی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہی کہ وہ کوئی واقعی معروض نہیں ہو سکتا۔ اس خیال کی تردید میں کہ خارجی حِسّ کے معروضات کا مکمّل مجموعہ یعنی عالمِ طبیعی ہمارے علم کا معروض ہو سکتا ہی کانٹ تناقضات کی بحث کے ذریعہ سے یہ دکھاتا ہی کہ عالمِ طبیعی کے متعلّق کمیّت، کیفیت، نسبت اور جہت چاروں کے لحاظ سے متضاد قضایا ثابت کیے جا سکتے ہیں۔ کمیّت کے لحاظ سے یہ بھی ثابت ہو جاتا ہی کہ عالمِ طبیعی زمان و مکان میں محدود ہی اور یہ بھی کہ وہ غیر محدود ہی۔ کیفیت کے لحاظ سے یہ بھی ثابت ہوتا ہی

کہ عالمِ طبیعی جواہر فرد پر مشتمل ہے اور یہ بھی کہ وہ اُن پر مشتمل نہیں ہے۔ نسبت کے لحاظ سے اس کی بھی دلیل موجود ہے کہ تغیّراتِ عالم کی غیر مشروط علّتیں موجود ہیں، جن کی کوئی علّت نہیں اور اس کی بھی کہ ایسی علّتیں موجود نہیں ہیں۔ جہت کے اعتبار سے ایک غیر مشروط واجب ہستی کے وجود کا ثبوت بھی دیا جا سکتا ہے اور اس کی تردید بھی کی جا سکتی ہے۔ جو طریقہ کانٹ نے اس استدلال میں اختیار کیا ہے اس پر بعض لوگوں نے اعتراض بھی کیا ہے لیکن اس کے باوجود اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ اس اہم حقیقت کو دریافت کرنے کا سہرا کانٹ کے سر ہے کہ ہمارے عالمِ طبیعی کے تصوّر میں ایک تناقض پایا جاتا ہے جو کسی طرح دور نہیں ہو سکتا۔ ہماری قوّتِ فہم اس پر مجبور ہے کہ کل اشیا کے مجموعے کو قطعی اور محدود سمجھے۔ لیکن جب وہ اس کا کوئی واضح تصوّر قائم کرنا چاہتی ہے تو اس میں یہ دقّت پیش آتی ہے کہ ہمارا حسّی مشاہدہ زمان و مکان اور علّیت کے دائرے کے باہر بھی اپنے سلسلہ کو جاری رکھنا چاہتا ہے۔ لہٰذا یہ تضاد جو کانٹ نے دکھایا ہے اس وقت سے موجود ہے جب سے انسان نے فلسفیانہ مسائل پر غور کرنا شروع کیا۔ مکان کی محدودیت اور لامحدودیت، زمانے کے لحاظ سے دنیا کا قدیم یا حادث ہونا، جوہر فرد اور جوہر واحد کے نظریے، جبر و اختیار کے مسائل، تخلیق کا عقیدہ اور دہریت کا خیال دعویٰ اور ضد دعویٰ کی شکل میں ہمیشہ ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔

غرض کانٹ اس بحث سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ عالمِ طبیعی کا تصوّر ہمارے علم کا معروض نہیں ہو سکتا۔ اگر دعوی اور ضدِ دعوی دونوں اپنی اپنی جگہ پر صحیح معلوم ہوتے ہیں تو اس کے یہ معنی ہیں کہ دونوں غلط ہیں اگر کوئی پوچھے کہ یہ کیا معمّہ ہے کہ منطقی اصول کے لحاظ سے تو دو متناقض دعوے ایک ساتھ صحیح نہیں ہو سکتے لیکن ہماری عقل کو دونوں پر یکساں اصرار ہے تو کانٹ یہ جواب دے گا کہ سِرے سے دونوں کی بنیاد ہی غلط ہے اس لیے کہ دونوں اس مفروضے پر مبنی ہیں کہ مظاہر کا مکمّل مجموعہ یعنی عالمِ طبیعی جو تجربے کی حد سے باہر ہے، ہمارے علم کا معروض ہو سکتا ہے۔

یہ جواب کانٹ پہلے دو تناقضات کے بارے میں دیتا ہے جنھیں وہ ریاضیاتی تناقضات کہتا ہے۔ یہاں تک تو تناقضات کی بحث اس نظریے سے مطابقت رکھتی ہے جو کانٹ نے قبل تجربی علمِ کلام میں اختیار کیا ہے۔ لیکن اس کے آگے وہ ایک بالکل دوسرا طرزِ خیال اختیار کرتا ہے جو صریحاً قبل تجربی علمِ تحلیل کے نتائج کے منافی ہے۔ باقی دو تناقضات یعنی حرکیاتی تناقضات کے بارے میں وہ یہ کہتا ہے کہ ممکن ہے کہ دعوی شئِ حقیقی کے لیے صحیح ہو اور ضدِ دعوی مظاہر کے لیے۔ جہاں تک ریاضیاتی تناقضات کا تعلّق ہے جن میں عالمِ خارجی کی زمانی اور مکانی وسعت اور مادّے کی تقسیم پذیری کی بحث ہے ان کا حل قبل تجربی حسّیات کے لحاظ سے بالکل آسان ہے

جب عالمِ مکانی کے اندر مظاہر کے سوا کچھ نہیں تو ظاہر ہو
کہ یہ تناقضات حقیقی نہیں بلکہ اس طرزِ تصوّر پر مبنی ہیں جو
ہم اشیا کے متعلق رکھتے ہیں ۔ یہاں تناقض کی بنیاد محض
یہ ہو کہ ہماری قوّتِ فہم تکمیل کا تصوّر قائم کرتی ہو لیکن
ہمارا مشاہدہ ایک مسلسل عمل ہو جس کی کبھی تکمیل نہیں ہوتی
اسی طرح قبل تجربی علم تحلیل کی رُو سے باقی دونوں تناقضات
کے متعلق بھی بظاہر یہی فیصلہ ہونا چاہیے تھا کہ تصوّرات کے
باہمی علاقے بھی مظاہر کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان تناقضات
کی بنیاد بھی محض یہ ہو کہ تکمیل کا وہ تصوّر جو ہمارا ذہن
قائم کرتا ہو کسی معروض پر عاید ہونے کے لیے زمانے کی
صورتِ مشاہدہ کا محتاج ہو اور مشاہدہِ زمانی بھی مشاہدہِ
مکانی کی طرح ایک مسلسل عمل ہو جو کبھی ختم نہیں ہوتا۔ لیکن
ان تناقضات کے بارے میں کانٹ کا نقطۂ نظر بدل جانے
کی وجہ یہ ہو کہ جن مسائل سے یہ بحث کرتے ہیں یعنی علّیت،
اختیار اور وجودِ ذات باری یہ وہی مسائل ہیں جن کے
سلسلے میں کانٹ کو یقین تھا کہ اخلاقی شعور کے ذریعے سے
تجربے کی بندشوں کو توڑ کر اس عالم کا یقین و اذعان
حاصل کیا جا سکتا ہو جو حِسّ و ادراک کے ماورٰی ہو ۔
غرض اخلاقی وجوہ کی بنا پر وہ ان تناقضات میں دعوے
کی تائید کرتا ہو لیکن چونکہ وہ یہ دیکھتا ہو کہ ضدِ دعوے
کا ثبوت بھی موجود ہو اس لیے اس جھگڑے کو وہ یوں

ڈ کرتا ہے کہ دعوے اشیائے حقیقی کے لیے صحیح ہے اور ضدِ دعوے مظاہر
کے لیے۔ یہاں تناقض کو دور کرنے کی بالکل دوسری صورت اختیار
کی گئی۔ ریاضیاتی تناقض کا حل تو یہ ہے کہ دونوں قضایا غلط ہیں۔
اس لیے دونوں کی بنیاد غلط ہے اور حرکیاتی تناقضات کا یہ ہے کہ
دونوں قضایا صحیح ہیں لیکن اس قید کے ساتھ کہ ایک اشیائے حقیقی
پر صادق آتا ہے اور دوسرا مظاہر پر۔ اس اصول سے کام لے کر
کانٹ نے تنقیدِ عقلِ محض میں اپنے عملی فلسفہ کی جھلک پہلے سے
دکھا دی ہے۔ تیسرے اور چوتھے ضدِ دعوٰی کا مضمون یہ ہے کہ دنیا
کے حادثات تغیرات کے ایک سلسلے کی کڑیاں ہیں جس کی نہ کوئی
ابتدا ہے اور نہ کوئی انتہا۔ یہ قضایا کل مظاہر پر بلا استثناء صادق آتے
ہیں لیکن کانٹ کہتا ہے کہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اشیائے حقیقی
کی دنیا میں بھی قانون علیت کا سکہ چلتا ہو۔ ممکن ہے کہ وہاں حادثات اختیار
پر مبنی اور علت سے بری ہوں۔ اسی طرح ممکن ہے کہ اشیائے حقیقی
میں ایک غیر مشروط اور مطلق ہستی موجود ہو۔ یہ بات کانٹ اچھی طرح
جانتا تھا کہ اشیائے حقیقی کی دنیا میں اختیار اور ذات باری کے وجود کا
کوئی نظری ثبوت نہیں دیا جا سکتا لیکن جب انسان کا علم صرف مظاہر
کی دنیا تک محدود ہے تو ظاہر ہے کہ اس کی تردید بھی نہیں کی جا سکتی۔

خدا کے وجود کی بحث جو چوتھے تناقض کا موضوع ہے
کانٹ نے زیادہ تفصیل کے ساتھ ایک علیحدہ باب میں کی ہے
جس کا عنوان "عقلِ محض کا نصب العین" ہے۔ اسی میں اس
نے یہ دکھایا ہے کہ عینِ الوہیت عقلِ محض کا نصب العین ہے۔

جو لازمی طور پر اس کے پیشِ نظر رہتا ہے لیکن اس کے
وجود کو ثابت کرنا اس کے بس کی بات نہیں چنانچہ کانٹ
نے ان تمام دلیلوں کی جو فلسفی خدا کا وجود ثابت کرنے کے
لیئے پیش کرتے ہیں ایک ایک کرکے تردید کی ہے۔ اس حصّے
کو اور اس کے بعد کے صفحات کو جو کتاب کے اصل مبحث
سے تعلق نہیں رکھتے ہم نے ترجمے میں حذف کر دیا ہے۔ اپنے تنقیدی
اصول کے مطابق کانٹ نے جس چیز کی تردید کی ہے وہ خدا
کا وجود نہیں بلکہ صرف اس کے وجود کے نظری دلائل ہیں
اور جس استدلال سے اس نے کام لیا ہے وہ منکرینِ وجودِ
الٰہی کے دلیلوں کو بھی ختم کر دیتا ہے۔ اس کے نزدیک فلسفیوں
کا نظریہ الٰہیات اور نظریہ الحاد دونوں محض دعوے ہی دعوے
ہیں جن کا کوئی ثبوت نہیں لیکن الٰہیات کا تو صرف اتنا ہی
قصور ہے کہ وہ اپنے جوش میں "قبل تجربی التباس" میں
مبتلا ہو کر یہ سمجھ لیتی ہے کہ عقلِ محض کا نصب العین ہمارے
علم کا معروض ہو سکتا ہے۔ الحاد میں اس سے بدتر جُرم کا
ارتکاب ہوتا ہے یعنی وہ سرے سے علم انسانی کے اس
نصب العین ہی کو مٹا دینے کی کوشش کرتا ہے اور ایک
ایسی ضرورت کی نفی کرتا ہے جو ذہنِ انسانی کی فطرت میں
داخل ہے۔ ہم جو مشقت حصولِ علم میں اٹھاتے ہیں اور
دیدہ ریزی سے ایک ایک کڑی کو جوڑتے ہیں اس کا
محرک یہی بلند اور برتر مقصد ہے کہ کل مظاہر کا ایک منظم اور

مکمّل مجموعہ ایک ہستی مطلق کے اندر تصوّر کریں۔ یہ نصب العین علم نظری کے ذریعے سے کبھی حاصل نہیں ہوتا لیکن علم کی قدر و قیمت کا معیار یہی ہے کہ وہ ہمیں اس ناقابلِ حصول نصب العین سے قریب سے قریب تر کر دے۔

اب سوال یہ ہے کہ اس "مابعد الطبیعی ضرورت" کا سرچشمہ کیا ہے جو ہمارے علم کی تکمیل کا دار و مدار ایک ایسی ہستی کی معرفت پر رکھتی ہے جس کا علم ہماری پہنچ سے باہر ہے؟ کانٹ کے نزدیک اس کا سرچشمہ ہمارا اخلاقی شعور ہے جس کا دائرہ ہمارے علم کے دائرے سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔ ہماری علمی جد و جہد ایک اخلاقی محرّک کی تابع ہے جو اُسے اس منزل کی طرف دھکیلتا ہے جہاں وہ خود اپنی قوّت سے نہیں پہنچ سکتی۔ اسی کو کانٹ نے عقلِ عملی کا تفوق عقلِ نظری پر کہا ہے۔ چنانچہ کانٹ کے نظری فلسفے کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے عملی یعنی اخلاقی فلسفے کا لُب لباب آپ کے سامنے پیش کر دیا جائے۔

چوتھا باب

کانٹ کا عملی یا اخلاقی فلسفہ

عقلِ نظری کی تنقید کی طرح عقلِ عملی یا اخلاقی شعور

کی تنقید میں بھی کانٹ ان کلّی اور وجوبی عناصر کو دریافت

کرنا چاہتا ہے جو اس کے اندر موجود ہیں۔ وہ یہ سمجھتا ہے کہ گو افراد اور جماعتوں کے نفسیاتی اختلافات کی وجہ سے ان کے اخلاقی تصوّرات میں بھی اختلاف پائے جاتے ہیں لیکن ان کی تہ میں ایک مشترک عقلِ اخلاقی موجود ہے اور اس کا شعور ہمیں اس طرح ہوتا ہے کہ ہم اپنے اخلاقی تصدیقات قطعیت اور یقینیت کے ساتھ قائم کرتے ہیں۔ جب کوئی چیز مطلقاً نیک یا بد کہی جاتی ہے تو گویا اس تصدیق کے کلّی اور وجوبی ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے اور یہ دعویٰ تب ہی کیا جا سکتا ہے جب موضوع تصدیق کسی کلّی اور وجوبی اُصول کے مطابق جانچا جائے جسے اخلاقی قانون کہتے ہیں۔ اخلاقی تصدیقات کے تسلیم کیے جانے کے لیے یہ شرط ہے کہ خود وہ قانون جس پر وہ مبنی ہے کلّی اور وجوبی ہو۔

اخلاقی قوانین طبیعی قوانین سے بالکل مختلف ہیں اور ان سے اخذ نہیں کیے جا سکتے۔ طبیعی قوانین وہ ضابطے ہیں جو یہ بتاتے ہیں کہ ایسا ایسا ہوتا ہے۔ اخلاقی قوانین وہ اوامر ہیں جو یہ مطالبہ کرتے ہیں کہ ایسا ایسا ہونا چاہیے۔

عملی زندگی میں جن اوامر سے ہمیں سابقہ پڑتا ہے وہ عموماً مشروط یعنی کسی مقرّرہ مقصد کے پابند ہوتے ہیں جب کسی خاص فعل کا حکم دیا جاتا ہے تو کسی مقصد کے تحت میں دیا جاتا ہے لیکن کانٹ کو جس چیز کی تلاش ہے وہ امر مشروط نہیں بلکہ امر غیر مشروط یا امر مطلق ہے۔

جو بغیر کسی قید کے واجب العمل ہو۔ پس امر مطلق ایسا ہونا چاہیے جس میں کسی خاص فعل کا مطالبہ نہیں بلکہ صرف طریقِ عمل کا صوری تعین ہو۔ البتہ جب اسے کسی خاص فعل پر عاید کرنا ہو تو تجربی شرائط کو مدِ نظر رکھ کر کیا جائے گا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اخلاق کا بنیادی بدیہی قانون جو تجربے کی قیود سے آزاد ہو صرف قانون کی عام صفات پر مشتمل ہو سکتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں امر مطلق صرف اس بات کا مطالبہ کرتا ہے کہ وہ اصول جس کے مطابق کوئی کام کیا جائے ایسا ہونا چاہیے جو ہر صاحب عقل کے لیے ایک کلّی اور وجوبی قانون بن سکے چنانچہ کانٹ امرِ مطلق کو ان الفاظ میں بیان کرتا ہے :۔

ہر کام اس طرح سے کرو کہ تمھارا ارادہ اس کام کے اصول کو ایک قانون کلّی بنا سکے۔

کانٹ اس بات پر زور دیتا ہے کہ امرِ مطلق کا یہ تصوّر قانونِ اخلاق کے کُل سابقہ تصوّرات سے مختلف ہے اس لیے کہ ان سب میں انسان کے اعمال کسی نہ کسی خارجی مقصد کے تابع رکھے گئے ہیں اور اس طرح اخلاقی عمل ایک مقصد کے حصول کا ذریعہ ہو جاتا ہے اور امرِ مطلق امرِ مشروط بن جاتا ہے۔

امرِ مطلق کے تصوّر میں یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ اخلاقی ارادے سے صرف ان قوانین کی پابندی کا مطالبہ کیا گیا ہے

جو وہ خود اپنے لیے وضع کرتا ہے چنانچہ کانٹ خود اختیاری کو اپنے فلسفۂ اخلاق کا بنیادی تصوّر قرار دیتا ہے۔ اخلاقی اعتبار سے نیک وہی ارادہ کہلائے گا جو اپنے بنائے ہوئے قانون پر عمل کرتا ہے۔ اگر انسان کے اخلاقی ارادے کو کسی خارجی قانون کا پابند کیا جائے تو یہ اس کی شانِ انسانیت کے خلاف ہے۔ اشیا کو تو کسی مقصد کے ذرائع کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے لیکن کسی شخص کو محض ذریعے کے طور پر استعمال کرنا جائز نہیں بلکہ ہمیشہ اس کی قدر و منزلت کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ لہٰذا ہم اخلاق کے بنیادی قانون کو اس طرح بھی ادا کر سکتے ہیں "اپنے ہر کام میں انسانیت کی قدر و منزلت کا خود اپنی ذات میں اور دوسرے کی ذات میں احترام کرو اور انسان کی ذات کو ہمیشہ ایک مقصد سمجھو، کبھی محض ذریعے کے طور پر استعمال نہ کرو۔"

خود اختیاری کا تصوّر بالکل اسی طرح سے اخلاقی فلسفے کی کنجی ہے جس طرح مقولات کا تصوّر نظری فلسفے کی جیسے عالمِ طبیعی کا بدیہی علم صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ اس کے قوانین خود ہمارے ذہن کی پیداوار ہوں ویسے ہی ایک کلّی اور وجوبی اخلاقی قانون کا ہونا صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ ہمارا ذہن اپنے لیے آپ قانون بنائے۔ مقولات کے ذریعے سے بدیہی علم کے حاصل ہونے کا ثبوت

تو یہ ہے کہ ہمارے تجربے کا اسی پر دار و مدار ہے اور تجربے پر غور کرنے سے اس کا پتہ چل جاتا ہے لیکن عقلِ عملی کے اخلاقی قوانین کا ثبوت دینے کے لیے کانٹ نے بالکل دوسری راہ اختیار کی ہے۔

جو بدیہی ترکیبی تصدیقات عقلِ عملی اخلاقی قوانین کی حیثیت سے قائم کرتی ہے ان کی کلیت اور وجوب اس پر موقوف ہے کہ انسانی ارادے کو مختار مان لیا جائے لیکن وہ ارادہ جو اپنے لیے آپ قانون بناتا ہے اور اس کے ذریعے سے عمل کا تعین کرتا ہے ایک ایسا فعل ہے جو علت کی حیثیت سے معلومات کا ایک سلسلہ شروع کر دیتا ہے لیکن خود کسی علت کا معلول نہیں یعنی قانونِ طبیعی کی قیود سے آزاد ہے۔ اس کے اس وظیفے کو کانٹ علیت کے نام سے موسوم کرتا ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ تنقیدِ عقلِ محض میں تیسرے تناقض کی بحث میں کانٹ نے اس امکان کی طرف اشارہ کیا تھا کہ یہ ہو سکتا ہے کہ انسان کی قوتِ ارادی کے فیصلے جو تجربے کے نقطۂ نظر سے عالمِ طبیعی کے قانون علت و معلول کے پابند ہیں محض محسوس مظہر ہوں ایک معقول سیرت کے جو علیت طبیعی سے آزاد اور علیت اختیار کے مطابق عمل کرتی ہو۔ نظری حیثیت سے علیت اختیار اور سیرتِ معقول کو ممکن ثابت کرنے کے بعد اب کانٹ عملی

حیثیت سے ان دونوں چیزوں کو واجب ثابت کرتا ہے۔

قانونِ اخلاق یا امر مطلق کی کلّیت اور وجوب کو کانٹ ثبوت کا محتاج نہیں سمجھتا بلکہ ایک مسلّمہ حقیقت مان کر اس سے علّیت اختیار اور عالم معقول کے وجود کو ثابت کرتا ہے۔ اس کا استدلال یہ ہے:۔ تم اخلاقی قانون کی کلّیت اور وجوب کے قائل ہو اس لیے تمھیں ان شرائط کا بھی قائل ہونا چاہیے جن پر یہ کلّیت اور وجوب موقوف ہے۔ وہ شرائط کیا ہیں؟ علّیتِ اختیار اور عالمِ معقول۔ پس اگر تمھیں اپنا اخلاقی عقیدہ عزیز ہے تو علّیت اختیار اور عالمِ معقول کو تسلیم کرو۔

ذرا سا غور کرنے سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ وہ اعیان جنھیں نظری فلسفے نے اہم ترین حل طلب مسائل کی اہمیت دی تھی لیکن خود ان کے حل کرنے سے معذور تھا، عملی فلسفے کے ذریعے سے حل ہو جاتے ہیں۔ ہمارے اخلاقی شعور کے لیے انسانی ارادے کے اختیار کا عقیدہ ناگزیر ہے اور اس عقیدے میں اس بات کا یقین بھی شامل ہے کہ حس و ادراک کے ماورائے اشیائے حقیقی کا ایک عالم موجود ہے۔ چونکہ علّیتِ اختیار عالمِ محسوسات میں کہیں نہیں پائی جاتی اس لیے یقیناً وہ ایک عالمِ معقولات میں وجود رکھتی ہوگی جو اس عالم کے ماورٰی ہے۔

اخلاقی قانون کے عقیدے کی بنا پر علّیتِ اختیار اور

عالمِ معقولات کے وجود کو تسلیم کرنے کے بعد کانٹ آگے قدم بڑھاتا ہے اگرچہ اس کے متشددانہ اخلاق کی تعلیم کے مطابق نیکی نام ہے راحت سے قطعِ نظر کرکے غیر مشروط طور پر قانون فرض کے آگے سر جھکا دینے کا لیکن اس کے نزدیک خیر اعلیٰ کے تصوّر میں نیکی کے ساتھ راحت بھی شامل ہے یعنی انسان کو تو اپنا فرض خلوص نیت سے محض امرِ مطلق کی تعمیل میں انجام دینا چاہیے اور راحت یا اور کسی خارجی مقصد کا خیال تک دل میں نہ لانا چاہیے البتہ دنیا کا نظام ایسا ہونا چاہیے کہ نیکی کرنے والا نہ صرف راحت کا مستحق سمجھا جائے بلکہ اسے راحت میسّر بھی آئے مگر واقعہ یہ ہے کہ اس دنیا میں نیک آدمی کو اخلاقی عمل کے ذریعے سے راحت نصیب نہیں ہوتی ۔ لہٰذا اگر خیر اعلیٰ کوئی حقیقت رکھتی ہے تو وہ عالمِ مظاہر میں حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے حصول کے لیے یہ ضروری ہے کہ انسان اس زمانی زندگی کے علاوہ عالمِ معقولات میں ابدی زندگی بسر کرے ۔ اس طرح بقائے روح کا یقین جو نظری فلسفے میں محض ایک احتمالی تصوّر کی حیثیت رکھتا تھا عملی فلسفے میں ایک حقیقی تصوّر بن جاتا ہے ۔ اب سوال یہ ہے کہ اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ ابدی زندگی میں نیکی کے ذریعے سے راحت حاصل ہو گی ؟ اگر وہاں بھی عالمِ طبیعی کا قانون کارفرما ہو تو نیکوں کو راحت نصیب ہونا محال ہے اس لیے

سلسلۂ مطبوعات نمبر ۱۳۹

تنقید عقلِ محض

از

اِمانوئل کانٹ

پروفیسر کونگسبرگ یونیورسٹی
وممبر شاہی اکیڈمی برلن

مترجمہ ڈاکٹر سیّد عابد حسین صاحب
ایم۔اے،پی۔ایچ۔ڈی

شایع کردہ

انجمن ترقّیِ اُردُو (ہند)، دہلی

سنہ ۱۹۴۱ء

کہ اس قانون کے مطابق تو نیکی اور راحت میں کوئی علاقہ ہی نہیں ہے لہذا خیرِ اعلیٰ کا حصول اس پر موقوف ہے کہ نظامِ طبیعی ایک اخلاقی نظام کے ماتحت ہو جس کے مطابق نیکی کے ذریعے سے راحت حاصل ہو سکے۔ لیکن نظامِ طبیعی کو نظامِ اخلاقی کے ماتحت تصوّر کرنے کے لیے ایک قادرِ مطلق ہستی کا تسلیم کرنا ضروری ہے جس نے ان دونوں کو پیدا کیا ہے اور ان دونوں میں یہ تعلق اور ترتیب قائم کی ہے۔ یہ وہی عینِ الٰہیت ہے جسے نظری فلسفے نے ایک احتمالی تصوّر کے طور پر پیش کیا تھا اور عملی فلسفے نے حقیقت کے طور پر تسلیم کیا ہے۔

عقلِ نظری کے تینوں اعیان یعنی نفسیاتی عین، کونیاتی عین اور الٰہیاتی عین عقلِ عملی میں، اصولِ موضوعہ کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں جن پر سارے فلسفۂ اخلاق کا دار و مدار ہے۔

غرض کانٹ کے نزدیک اخلاقی قانون فلسفہ نظری سے ماخوذ نہیں ہے بلکہ ایک بدیہی اور ناگزیر عقیدہ ہے جو خود فلسفۂ نظری کی اُلجھنوں کو دور کر کے اس کی تکمیل کرتا ہے۔

علمِ اخلاق کے علاوہ جمالیات، مذہب، تاریخ قانون اور ریاست کے فلسفیانہ اصولوں پر بھی کانٹ نے نہایت دقّتِ نظر کے ساتھ بحث کی ہے لیکن ان مباحث کو تنقیدِ عقلِ محض سے کوئی خاص تعلق نہیں ہے اس لیے ہم ان پر تبصرہ کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتے۔

تہدیہ

بہ خدمت ہز اکسیلنسی فرائی ہر فان سیڈلٹس
وزیر سلطنت

حضورِ والا

اگر کوئی شخص اپنی بساط کے مطابق علوم و فنون کی ترقی میں حصہ لے تو گویا وہ حضور کے ذاتی فائدے کے لیے کام کرتا ہے اِس لیے کہ حضور کی ذات علوم کی ترقی کے ساتھ نہ صرف سرپرست کے بلند رُتبے، بلکہ شائق اور مبصّر کے قریب تر رشتے سے وابستہ ہے، اِس لیے مَیں بھی اس لُطف و کرم کا شکریہ ادا کرنے کے لیے جو حضور میرے حال پر فرماتے ہیں اس واحد وسیلے کو، جو ایک حد تک میرے امکان میں ہے، کام میں لاتا ہوں، اس امید پر کہ شاید مَیں اس معاملے میں تھوڑی بہت خدمت انجام دے سکوں۔

حضور کی نظرِ عنایت سے جو اس کتاب کے پہلے اڈیشن کی طرف مبذول ہوئی تھی، مَیں اِس دوسرے اڈیشن کو بھی منسوب کرتا ہوں اور اسی کے ساتھ اپنی تمام بقیۂ علمی زندگی کو۔

مَیں ہوں بہ کمالِ ادب و احترام

حضور کا ادنیٰ تابعدار

اماتوئیل کانٹ

(کوئنگسبرگ۔ ۲۳ اپریل ۱۷۸۷ء)

دیباچۂ طبع ثانی

اگر ہم اُس معلومات کو جو عقل سے تعلق رکھتی ہے ایک علم صحیح کی شکل میں مدوّن کرنے کی کوشش کریں تو اس کوشش کی کامیابی یا ناکامی کا اندازہ اِس کے نتیجے ہی سے ہو سکتا ہے۔ جب صورتِ حال یہ ہو کہ ہم اِس سفر پر بڑے انتظام و اہتمام کے ساتھ روانہ ہوں مگر منزلِ مقصود پر پہنچنے سے پہلے بیچ میں اٹک کر رہ جائیں، یا ہمیں بار بار لوٹ کر دوسری راہ اختیار کرنی پڑے، یا ہمارے ہم سفر طریقِ عمل کے بارے میں متفق نہ ہو سکیں، تو ہمیں یقین کر لینا چاہیے کہ ہم علم صحیح کی راہ سے بہت دُور اِدھر اُدھر بھٹکتے پھر رہے ہیں۔ یہ خدمت کچھ کم نہیں کہ ہم یہ راہ ڈھونڈھ نکالیں، خواہ اس میں ہمیں بہت سی ایسی چیزوں کو، جنھیں ہم نے پہلے بے سوچے سمجھے اپنے مفید مطلب فرض کر لیا تھا، بیکار سمجھ کر چھوڑ دینا پڑے۔

منطق قدیم زمانے سے علمِ صحیح کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ اسی سے ظاہر ہے کہ ارسطو کے وقت سے اب تک اِس نے ایک قدم بھی پیچھے نہیں ہٹایا اور اگر اس میں کچھ ترمیم ہوئی ہے تو بس اتنی کہ بعض غیر ضروری موشگافیاں ترک کر دی گئیں، یا بعض مسائل کی تفسیر زیادہ وضاحت سے کر دی گئی، مگر یہ چیزیں حُسنِ بیان سے تعلق رکھتی ہیں نہ کہ صحتِ علمی سے۔ اور تعجب تو یہ ہے کہ منطق نے اب تک آگے بھی قدم نہیں بڑھایا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ علم پہلے ہی تکمیل کو پہنچ چکا ہے۔ بعض متاخرین نے اپنے خیال میں منطق کی توسیع اس طرح کی ہے کہ اس میں کچھ نفسیاتی مسائل قوائے مدرکہ (فہم و تخیّل)

کے متعلق کچھ مابعد الطبیعیات کے مسائل ماخذِ علم یا مدارجِ یقین (تصوریت، تشکیک وغیرہ) کے متعلق کچھ علم الانسان کے مسائل تعصبات (ان کے اسباب اور علاج) کے متعلق ٹھونس دیے ہیں۔ مگر سچ پوچھیے تو یہ ان کی غلطی ہے اور وہ علمِ منطق کی مخصوص نوعیت سے ناواقف ہیں۔ یہ تو علوم کی توسیع نہیں بلکہ تخریب ہوئی کہ ان کی حدود ایک دوسرے میں خلط ملط کر دی جائیں۔ منطق اپنی معین حدود رکھتی ہے اس کا دائرہ بس یہیں تک ہے کہ خیال کے صوری قواعد کو تفصیل سے بیان کرے اور ان کا معقول ثبوت پیش کر دے۔ اُسے اِس سے بحث نہیں کہ یہ خیال بدیہی ہے یا تجربی، اس کی اصل اور معروض کیا ہے اور وہ ہمارے ذہن میں کن لازمی یا عارضی مشکلات سے دوچار ہوتا ہے۔

منطق کی کامیابی کی وجہ یہی ہے کہ اِس کا دائرہ محدود ہے اور اُسے یہ حق ہے بلکہ اس کا یہ فرض ہے کہ اُن کے باہمی اختلافات سے قطع نظر کرے یعنی اُس میں عقل کو صرف اپنے آپ سے اور اپنے صوری قواعد سے واسطہ ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر عقل کو صرف اپنے آپ ہی سے نہیں بلکہ معروضات سے بھی سروکار ہوتا تو اُسے علم صحیح کی راہ پر چلنے میں بڑی دشواری پیش آتی۔ گویا منطق بہ حیثیت علمِ تمہید کے علوم کا صرف ایک بیرونی احاطہ ہے۔ جب معلومات کا سوال ہو تو اس کی تصدیق کے لیے تو لازمی طور پر منطق ہی سے کام لیا جائے گا۔ لیکن اس کے حاصل کرنے کے لیے علومِ مخصوصہ کی ضرورت ہوگی۔ جو اصلی اور معروضی معنی میں علوم کہلاتے ہیں۔

ان علوم میں جتنا عقل کا عنصر شامل ہے وہ صرف بدیہی معلومات تک محدود ہے اور اس کا تعلق اپنے معروض سے دو طرح کا ہوتا ہے۔ یا تو وہ معروض اور اُس کے تصوّر کا (جو کہیں اور سے دیا ہوا ہوتا ہے) صرف تعین

کر دیتا ہے یا اسے عمل میں لانے کی کوشش بھی کرتا ہے، پہلے کو عقل کا علم نظری اور دوسرے کو اس کا علم عملی کہتے ہیں۔ ان دونوں میں جتنا بھی خالص عقلی عنصر ہو یعنی وہ عنصر جس میں عقل اپنے معروض کا بالکل بدیہی طور پر تعین کرتی ہے، صرف اتنا ہی تجربے سے پہلے پیش کیا جا سکتا ہے اور جو معلومات دوسرے ماخذوں سے حاصل ہوتی ہے اُسے اِس کے ساتھ خلط ملط کرنا جائز نہیں یہ بات تو اقتصادی اصول کے بالکل خلاف ہے کہ ہم اپنی ساری آمدنی آنکھ بند کر کے صرف کر ڈالیں اور جب آگے چل کر خرچ کی تنگی ہو تو ہمیں یہ پتہ نہ چلے کہ آمدنی کا کتنا حصّہ صرف کیا جا سکتا ہے اور کہاں پر صرف نہ کرنا چاہیے۔

ریاضی اور طبعیات دونوں نظری عقلی علوم ہیں جو اپنے معروض کا تعین بدیہی طور پر کرتے ہیں۔ ریاضی میں یہ تعین خالص عقلی ہوتا ہے۔ مگر طبعیات میں کچھ تو خالص ہوتا ہے اور کچھ عقل کے علاوہ دوسرے ماخذوں سے لیا جاتا ہے۔

ریاضی قدیم زمانے سے، جہاں تک عقل انسانی کی تاریخ کی رسائی ہے، یونانیوں کے یہاں علمِ صحیح کی راہ پر چلتی رہی۔ مگر یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ اُسے منطق کی طرح جس میں عقل کو صرف اپنے آپ سے سروکار ہوتا ہے یہ شاہراہ آسانی سے مل گئی یا اس نے خود ہی بنالی۔ میرا تو یہ خیال ہے کہ مدّت دراز تک (خصوصاً مصریوں کے یہاں) ریاضی اِدھر اُدھر بھٹکتی رہی۔ اور اُس کی جو صورت اب نظر آتی ہے، یہ ایک انقلاب کا نتیجہ ہے۔ یہ انقلاب اس طرح ہوا کہ کسی فرد واحد کو یکایک گُر کی بات سوجھ گئی اور اُس کی ایک ہی کوشش سے اس علم میں کایا پلٹ ہو گئی۔ اُس وقت سے ایک سیدھی سڑک بن گئی جس میں بھٹکنے کی گنجائش ہی نہیں ساور علمِ صحیح کی محفوظ راہیں نامحدود وسعت کے ساتھ ہمیشہ کے لیے کھُل گئیں۔ یہ انقلابِ خیال راس اُمید کے بحری رستے کی دریافت سے کہیں

زیادہ اہم تھا۔ اِس کی تاریخ اور اس کے بانی کے حالات اب محفوظ نہیں ہیں تاہم اُس روایت سے جو دقیانوس لیرتائی سے ہم تک پہنچی ہے (اس میں اس شخص کا نام بتایا گیا ہے جسے لوگ علم ہندسہ کے مبادیات کا، جو عام خیال کے مطابق کسی ثبوت کے محتاج نہیں، دریافت کرنے والا سمجھتے تھے) یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس نئی راہ کے انکشاف کے پہلے آثار نظر آتے ہی جو انقلاب پیدا ہو گیا تھا اُس کی یاد ریاضی دانوں کے نزدیک نہایت اہم تھی اس لیے ان کے حافظے میں نقش ہوگئی تھی۔ پہلا شخص جس نے مثلث متساوی الساقین کے خواص کو ثابت کیا (خواہ اُس کا نام طالیس ہو یا کچھ اور) اُس کی آنکھوں سے یکایک پردے ہٹ گئے اور اُس پر یہ حقیقت کھل گئی کہ وہ شکل ہندسی کو دیکھ کر یا محض اس کے تصور کی چھان بین کرکے اُس کے خواص دریافت نہیں کرتا بلکہ وہی خواص جو خود اس نے بدیہی طور پر تصورات کے مطابق اُس شکل میں قرار دیے ہیں اور ظاہر کیے ہیں اُس کے اندر سے نکالتا ہے اور کسی چیز کا یقینی بدیہی علم حاصل کرنے کے لیے اُسے کوئی اور صفت اُس کی طرف منسوب نہیں کرنا چاہیے سوا اُن صفات کے جو وجوباً اُس محمول سے نکلتی ہوں جسے خود اُس نے اُس چیز کے تصور کے مطابق اس میں داخل کیا ہے۔

علم فطرت (سائنس) کو علم صحیح کی راہ پانے میں زیادہ دیر لگی۔ ابھی ڈیڑھ سو سال کی بات ہے کہ حکیم بیکن ویرولمی نے مذکورہ بالا حقیقت کے انکشاف کی ایک لحاظ سے تحریک اور ایک لحاظ سے تائید کی۔ اس لیے کہ لوگوں کو اس کی ایک جھلک پہلے ہی سے نظر آگئی تھی۔ اِس انکشاف کی توجیہہ بھی صرف طرزِ خیال کے فوری انقلاب کے ذریعے سے کی جاسکتی ہے۔ یہاں میں سائنس سے صرف اسی حد تک بحث کروں گا جہاں تک وہ تجربی کلیات پر مبنی ہے۔

جب گلیلی نے اپنی گولیوں کو جن کا وزن اس سے خود معیّن کیا تھا ایک ترچھی سطح سے لڑھکایا، تاری چیلی نے ایک وزن جسے اُس نے پہلے سے پانی کے ایک مقررہ ستون کے برابر سمجھا تھا، ہوا میں معلق کر دیا یا آگے چل کر فولاد سے کچھ اجزا نکال کر اُسے چونا بنایا، اور اس چونے میں وہی اجزا ملاکر اسے دوبارہ فولاد بنا دیا[1]، تو سائنس کے سب محقّقوں کی نظر سے ایک پردہ سا ہٹ گیا اور اُن پر یہ حقیقت کھُل گئی کہ عقل صرف وہی دیکھتی ہے جو وہ اپنے منصوبے کی بنا پر خود ظہور میں لاتی ہے اور دائمی قوانین کے مطابق اپنے اصول تصدیق کے ذریعے سے پیش قدمی کرکے فطرت کو اپنے سوالات کا جواب دینے پر مجبور کرتی ہے نہ یہ کہ فطرت اُسے اُنگلی پکڑ کر بچّوں کی طرح چلاتی ہو۔ اگر یہ نہ ہوتا تو اتفاقی مشاہدات جو ہم پہلے سے کوئی منصوبہ بنائے بغیر کرتے۔ ایک وجوبی قانون میں مرتّب نہ کیے جا سکتے جس کی عقل کو تلاش اور ضرورت ہے۔ عقل ایک ہاتھ میں اپنے اصولوں کو لے کر، کہ صرف اُنھیں کے مطابق ہم آہنگ مظاہر قانون کی حیثیت اختیار کر سکتے ہیں، اور دوسرے ہاتھ میں اُس خاص تجربے کو لے کر جو اُس نے اِن اصولوں کے پیشِ نظر رکھتے ہوئے تجویز کیا ہے، فطرت کے پاس جاتی ہے۔ وہ فطرت سے معلومات تو حاصل کرنا چاہتی ہے مگر ایک شاگرد کی حیثیت سے نہیں جو اُستاد کا درس چُپ چاپ سنتا ہے بلکہ ایک بااختیار جج کی حیثیت سے جو گواہوں سے اپنے سوالوں کا جواب مانگتا ہے۔ غرض طبیعیات کے طرزِ خیال میں جو مفید انقلاب ہُوا ہے، وہ اسی انکشاف کی بدولت ہُوا ہے کہ عقل کو اُن قوانین

---

[1] مَیں یہاں تجربی طریقے کی تاریخ سے مفصّل بحث نہیں کرنا چاہتا اور اصل میں اس کی ابتدائی منزلوں کا حال بھی پوری طرح معلوم نہیں ہُوا ہے۔

کے مطابق جو اس نے فطرت پر عائد کیے ہیں، اُس سے وہ معلومات حاصل کرنا چاہیے (اپنی طرف سے گھڑنا نہیں چاہیے) جو صرف اُسی سے حاصل ہو سکتی ہیں اور خود عقل کے دائرۂ علم سے باہر ہیں۔ اس طرح سائنس جو صدیوں سے اِدھر اُدھر بھٹک رہی تھی، پہلی بار علم صحیح کی راہ پر لائی گئی۔

مگر مابعدالطبیعیات کو، جو اور سب علوم سے الگ ایک نظری علم معقول ہے اور اپنے آپ کو تجربے کی مدد سے آزاد کر کے صرف تصوّرات سے کام لینا چاہتی ہے (ریاضی کی طرح ان تصوّرات کو مشاہدے پر مبنی نہیں کرتی) یہ بات اب تک نصیب نہیں ہوئی کہ علم صحیح کی راہ اختیار کرے حالانکہ وہ اور علوم سے قدیم تر ہے اور ہمیشہ باقی رہے گی خواہ عالم سوز وحشت و جہالت اور سب علوم کو مٹا کر رکھ دے۔

مابعدالطبیعیات میں عقل کو قدم قدم پر رُکاوٹ پیش آتی ہے، یہاں تک کہ جب وہ ان قوانین کو جن کی تجربہ بھی تائید کرتا ہے (بہ زعم خود) بدیہی طور پر سمجھنا چاہتی ہے تو وہاں بھی اُس کی گاڑی رُک جاتی ہے۔ اس علم کی راہ میں انسان کو بار بار یہ دیکھ کر کہ وہ منزل مقصود کی طرف نہیں لے جاتی، پلٹنا پڑتا ہے۔ اب رہا یہ کہ اس کے علم بردار اپنے دعووں میں کہاں تک متفق ہیں سو اتفاق درکنار وہاں تو میدان جنگ کا سا نقشہ نظر آتا ہے۔ یہ میدان بظاہر اسی کے لیے بنایا گیا ہے کہ ہر شخص لڑائی کے کھیل میں اپنی طاقت آزمائے۔ لیکن آج تک کوئی لڑنے والا بھی ایک چپہ بھر زمین جیت کر اُس پر اپنا قبضہ نہیں رکھ سکا۔ غرض اس میں ذرا بھی شبہہ نہیں کہ مابعدالطبیعیات ابھی تک اِدھر اُدھر بھٹکتی رہی اور وہ بھی صرف تصوّرات کے دائرے میں۔

کیا وجہ ہے کہ وہ اب تک علمِ صحیح کی راہ نہیں پا سکی؟ کیا یہ بات ناممکن

ہے؟ آخر قدرت نے ہماری عقل کو اِس مصیبت میں کیوں مبتلا کر دیا ہے کہ وہ اِس راہ کی تلاش کو اپنے لیے نہایت ضروری سمجھ کر ہمیشہ اسی کوشش میں لگی رہے؟ بھلا ہم عقل پر کیوں کر بھروسا کریں جب وہ ہماری اِس اہم خواہشِ علم کو پورا نہیں کرتی بلکہ ہمیں سبز باغ دکھا کر لبھاتی رہتی ہے اور آخر میں دھوکا دے جاتی ہے؟ اور اگر یہ راہ موجود ہے، لیکن ابھی تک کسی کو نہیں ملی، تو ہمیں کن ہدایات پر عمل کرنا چاہیے تاکہ ہم اُسے از سرِ نو تلاش کرنے کی کوشش میں اگلوں سے زیادہ کامیاب ہوں۔

میرے خیال میں یہ ریاضی اور سائنس کے علوم، جو ایک فوری انقلاب کی بدولت ترقی کر کے موجودہ حالت پر پہنچ گئے ہیں اور ان کی مثال اور طرزِ خیال کا وہ انقلاب، جو ان کے لیے اس قدر مفید ثابت ہوا ہے۔ اِس قابل ہے کہ ہم اُس کے اہم پہلوؤں پر غور کریں اور کم سے کم آزمائش کے طور پر ان علوم کی اِس حد تک تقلید کریں جہاں تک وہ علوم معقول کی حیثیت سے مابعد الطبیعیات سے مشابہت رکھتے ہیں۔ اب تک یہ سمجھا جاتا تھا کہ ہمارا کُل علم معروضات کے مطابق ہونا چاہیے مگر اِس بات کو مان لینے کے بعد ہماری ساری کوشش، کہ ہم معروضات کے متعلق بدیہی طور پر کسی امر کا تعیّن کریں، بے کار ہو جاتی تھی۔ اِس لیے اب ذرا یہ بھی آزما کر دیکھیں کہ اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ معروضات کو ہمارے علم کے مطابق ہونا چاہیے تو کیا ہم مابعد الطبیعیات کے مسائل سے زیادہ آسانی سے نبٹ سکیں گے۔ ظاہر ہے، کہ یہ فرضیہ اِس مطلوبہ بدیہی علم کے امکان سے زیادہ ہم آہنگ ہے جس کے ذریعہ سے ہم معروضات کے پیش کیے جانے سے پہلے اِن کے متعلق کسی امر کا تعیّن کرنا چاہتے ہیں۔

یہی صورت اُس خیال کی تھی جو پہلے پہل کوپرنکس کے ذہن میں آیا۔

جب اجرامِ سماوی کی حرکات کی توجیہہ میں یہ ماننے سے کام نہیں چلا کہ کل ستارے دیکھنے والے کے گرد گھومتے ہیں، تو اُس نے کہا آؤ اب اس فرضیہ کو آزمائیں کہ ستارے ساکن ہیں اور دیکھنے والا اُن کے گرد گھومتا ہے۔ مابعد الطبیعیات میں بھی، جہاں تک معروضات کے مشاہدے کا تعلق ہے، یہی آزمائش کی جا سکتی ہے، اگر مشاہدے کو معروضات کی ماہیت کے مطابق ہونا چاہیے، تو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ ہم اُس کے متعلق کوئی بدیہی معلومات کیونکر حاصل کر سکتے ہیں۔ البتہ معروض (بہ حیثیت شئ محسوس کے)، ہماری قوتِ مشاہدہ کا پابند ہو تو بدیہی معلومات کا امکان بہ خوبی سمجھ میں آجاتا ہے لیکن اگر ہم مشاہدات کو معلومات کی حیثیت دینا چاہتے ہیں، تو ہمیں محض اِن مشاہدات پر قناعت نہیں کرنا چاہیے، بلکہ اُنھیں بہ حیثیت مددگار کے کسی معروض کی طرف منسوب کرنے کی ضرورت ہے۔ اب دو صورتیں ہیں۔ یا تو ہم یہ فرض کریں کہ وہ تصوّرات جن کے ذریعے سے معروض کا تعیّن کیا جاتا ہے اس معروض کی مطابقت کے پابند ہیں اور اس میں پھر وہی مشکل پیش آئے گی کہ ہم ان کا بدیہی علم کیوں کر حاصل کر سکتے ہیں۔ یا یہ مان لیں کہ معروضات یا دوسرے الفاظ میں تجربہ (کیونکہ تجربے ہی میں ان کا ادراک معروضات کی حیثیت سے ہو سکتا ہے) ان تصوّرات کی مطابقت کا پابند ہے۔ اِس صورت میں فوراً ہماری مشکل حل ہو جاتی ہے۔ اب خود تجربہ وہ طریقِ ادراک قرار پاتا ہے جس کا ہماری عقل مطالبہ کرتی ہے، جس کے اصول ہمارے پاس معروضات کے پیش کیے جانے سے پہلے بدیہی تصوّرات کی شکل میں موجود ہیں اور تجربے کے کل معروضات لازمی طور پر اِن اصولوں کی مطابقت کے پابند ہیں، اب رہے وہ معروضات جو صرف عقل کے ذریعے سے اور وہ بھی بدیہی طور پر

خیال کیے جاتے ہیں اور تجربے میں (کم سے کم اُس حیثیت سے جس سے کہ عقل انھیں دیکھتی ہی) پیش نہیں کیے جا سکتے، ان تصوّرات کا تصوّر کرنے کی کوشش (اس لیے کہ تصوّر تو اُن کا بہر حال ہو سکتا ہی) آگے چل کر ہمارے اِس طرزِ خیال کے جانچنے کا ایک عمدہ معیار ثابت ہوگی کہ ہم اشیا کے متعلق بدیہی طور پر صرف وہی جانتے ہیں جو خود ہم نے بدیہی طور پر اُن کے تصوّر میں داخل کیا ہی[1]۔

یہ کوشش حسب دلخواہ کامیاب ہوتی ہی اور اِس سے یہ امید پیدا ہوتی ہی کہ مابعد الطبیعیات کا پہلا حصّہ، جہاں ان بدیہی تصوّرات سے بحث کی جاتی ہی جن کے جوڑ کے معروضات تجربے میں پیش کیے جا سکتے ہیں علم صحیح کی راہ اختیار کرے گا۔ اس لیے کہ ہم طرزِ خیال کے اِس تغیّر کی رُو سے بدیہی علم کے امکان کی بخوبی توجیہہ کر سکتے ہیں۔ اور اس سے بڑھ کر یہ کہ ان قوانین کا کافی ثبوت پیش کر سکتے ہیں جن کی فطرت بہ حیثیت معروضات تجربہ کے ایک مجموعے کے پابند ہی اور یہ دونوں باتیں اُس طریقِ عمل کی رُو سے ناممکن ہیں جو اب تک اختیار کیا جاتا تھا۔ مگر ہماری بدیہی قوتِ علم کی اس تشخیص

---

[1] یہ طریقہ جو محقّقین سائنس کی تقلید میں اختیار کیا گیا ہی، اِس پر مشتمل ہی کہ عقلِ محض کے ایسے بنیادی اصول تلاش کیے جائیں جن کی تائید یا تردید کسی تجربے سے ہو سکتی ہو۔ مگر عقلِ محض کے قضایا کو جانچنے کے لیے، خصوصاً اُس وقت جب وہ امکانی تجربے کی حد سے باہر قدم رکھتے ہوں، ان کے معروضات پر کوئی تجربہ (جیسا سائنس میں ہوتا ہی) نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے صرف ان تصورات اور کلیات پر، جو ہم بدیہی طور پر فرض کر لیتے ہیں، تجربہ کرنا چاہیے اور اس کی یہ صورت ہونا چاہیے

سے مابعدالطبیعیات کے پہلے حصّہ میں ایک عجیب نتیجہ حاصل ہوتا ہے جو اُس مقصد کے لیے جس سے دوسرے حصّہ میں بحث کی جاتی ہے بظاہر بہت مُضر ہے اور وہ یہ کہ ہم بدیہی قوت علم کے ذریعے سے امکانی تجربے کی حدود سے آگے نہیں بڑھ سکتے حالانکہ یہی مابعدالطبیعیات کا اصل کام ہے۔ اسی مقام پر اس کا امتحان ہوسکتا ہے کہ عقلِ محض کی بدیہی قوت علم کی جو تشخیص ہم نے کی ہے، اس کا نتیجہ کہاں تک صحیح ہے کہ وہ صرف مظاہر سے واسطہ رکھتی ہے اور اشیائے حقیقی کو موجود تو مانتی ہے مگر ہمارے علم کے ماورا سمجھ کر چھوڑ دیتی ہے۔ جو چیز ہمیں مظاہر کے دائرے سے باہر لے جاتی ہے وہ وجود بے تعیّن یا وجود مطلق ہے۔ عقل کا تقاضا ہے کہ اشیائے حقیقی میں وجود مطلق وجوباً کل متعیّن اشیا کی شرط لازم کی حیثیت سے پایا جائے اور اُس پر تعیّنات کا سلسلہ ختم ہو جائے اب اگر ہمارے علم تجربی کو اشیائے حقیقی کی مطابقت کا پابند فرض کرنے سے وجودِ مطلق کا بغیر تناقض کے تصوّر ہی نہ کیا جاسکے۔ بہ خلاف اِس کے یہ مان لینے سے تناقض رفع ہو جائے کہ ہمارا معروضات کا تصوّر اشیائے حقیقی کی

کہ ایک ہی معروض ایک طرف تو تجربے کے لیے حس اور ادراک کا معروض سمجھا جائے اور دوسری طرف، کم سے کم عقلِ محض کے لیے جو تجربے کی حد سے آگے بڑھنا چاہتی ایک ایسا معروض جس کا صرف خیال کیا جاسکتا ہے یعنی ایک ہی معروض کو دو مختلف پہلوؤں سے دیکھنا چاہیے۔ اگر یہ ثابت ہو کہ اشیا کو اس دُہرے نقطۂ نظر سے دیکھنا عقل محض کے اصول سے ہم آہنگ ہے اور اکہرے نقطۂ نظر سے دیکھنا خود عقل کے اندر تناقض پیدا کر دیتا ہے تو اِس تجربے سے فیصلہ ہو جائے گا کہ یہ تفریق صحیح ہے۔

مطابقت کا پابند نہیں ہے بلکہ اشیا بہ حیثیت مظاہر ہمارے طرزِ تصور کی مطابقت کی پابند ہیں یعنی وجود مطلق اشیا کی اس حیثیت میں جس کا ہمیں علم ہے (مظاہر میں) نہیں پایا جاتا، بلکہ اُس حیثیت میں جس کا ہمیں علم نہیں ہے، (اشیائے حقیقی میں) تو ظاہر ہو جائے گا کہ ابتدا میں ہم نے جو بات امتحاناً فرض کی تھی وہ پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی[1]۔

عقل نظری پر اس عالم ماورائے محسوسات کی راہ بند ہو جانے کے بعد بھی ہمارے لیے یہ صورت باقی ہے کہ ہم عقل کے عملی علم میں وہ معروضات تلاش کریں جن سے وجودِ مطلق کے ماورائے تجربی عقلی تصور کا تعین ہو سکے اور اس طرح مابعدالطبیعیات کی خواہش کے مطابق بدیہی معلومات حاصل کر کے، مگر صرف ایسی معلومات جو عملی حیثیت سے ممکن ہے، تمام امکانی تجربے کی حد سے آگے بڑھ جائیں۔ اس عملی توسیع کے لیے ہماری عقل نظری نے جگہ پیدا کر دی ہے، گو وہ خود اس جگہ کو خالی چھوڑنے پر مجبور تھی اور اُس کی طرف سے ہمیں اجازت بلکہ تاکید ہے کہ اگر ممکن ہو تو عملی معروضات کے

---

[1] عقلِ محض کا یہ تجربہ اہلِ کیمیا کے اس تجربے سے مشابہت رکھتا ہے جسے وہ بعض اوقات عملِ تحویل مگر عموماً عمل ترکیب کہتے ہیں۔ مابعدالطبیعیوں کی تحلیل بدیہی علم کو دو اجزا میں جو ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں، تقسیم کرتی ہے، یعنی علم اشیا بحیثیت مظاہر اور علم اشیائے حقیقی اس کے بعد علم کلام اُنھیں دوبارہ وجود مطلق کے وجوبی عین عقلی میں متحد کر دیتا ہے، اور وہ دیکھتا ہے کہ یہ اتحاد بغیر مذکورہ بالا تقسیم کے ثابت نہیں ہو سکتا تھا۔ لہٰذا یہ تقسیم صحیح ہے۔

ذریعے سے اُسے پُر کریں۔[1]

نظری عقلِ محض کی تنقید اس کوشش پر مشتمل ہے، کہ مابعدالطبیعیات میں جو طریقہ اب تک رائج تھا، وہ بدل دیا جائے بلکہ اہل ہندسہ اور اہل طبیعیات کی تقلید میں اس میں یکسر انقلاب پیدا کر دیا جائے۔ یہ خود مابعدالطبیعیات کا نظام نہیں ہے بلکہ صرف اس کے طریق و منہاج کے متعلق ایک رسالہ ہے۔ مگر اس میں اس علم کا پورا خاکہ موجود ہے، یعنی اس کی حدود بھی دکھائی گئی ہیں اور اُس کی اندرونی ترتیب بھی۔ نظری عقل محض کی یہ خصوصیات ہیں کہ وہ اپنی قوت کا اس بارے میں اندازہ کر سکتی ہے کہ اُسے کس طرح اپنے معروضات کا انتخاب کرنا چاہیے اور یہی نہیں بلکہ ان تمام اقسام مسائل کو پہلے سے شمار کر سکتی ہے، جن پر اُسے غور کرنا ہے یعنی

---

[1] اسی طرح اجرام سماوی کی حرکت کے مرکزی قوانین نے اس خیال کو جو کوپرنکس نے ابتدا میں فرضیے کے طور پر اختیار کیا تھا، یقین کے درجے تک پہنچا دیا اور اسی کے ساتھ اِس غیر مرئی نظامِ کائنات کو متحد کرنے والی قوت (نیوٹن کی کششِ ثقل) کو بھی ثابت کر دیا جو ہرگز دریافت نہیں ہو سکتی تھی، اگر کوپرنکس یہ جرأت نہ کرتا کہ ایک انوکھے لیکن صحیح طریقے سے مشاہدہ کی ہوئی حرکات کو اجرام سماوی میں نہیں بلکہ دیکھنے والوں میں تلاش کرے۔ مَیں نے اِس دیباچہ میں طرزِ خیال کے اُس تغیّر کو جو اِس فرضیے سے مشابہ ہے، فرضیے ہی کی حیثیت سے پیش کیا ہے، اگرچہ متن کتاب میں ہمارے زمان و مکان کے ادراکات کی ماہیت اور عقل کے بنیادی تصورات کی بحث میں یہ فرضیے کے طور پر نہیں بلکہ مسئلے کے طور پر ثابت کیا گیا ہے تاکہ اس تغیرِ خیال کو عمل میں لانے کی پہلی کوششیں جو ہمیشہ مفروضی ہوتی ہیں زیادہ غور اور توجہ سے دیکھی جائیں۔

وہ ایک نظام مابعد الطبیعیات کا پورا خاکہ تیار کر سکتی ہے اور اسے کرنا چاہیے۔
جہاں تک پہلی خصوصیت کا تعلق ہے، بدیہی علم میں معروضات کی طرف کوئی اور محمول منسوب نہیں کیا جا سکتا، سوا اس کے جو خیال کرنے والے موضوع (یعنی عقل محض) نے اپنے اندر سے لیا ہے اور جہاں تک دوسری کا تعلق ہے عقل اپنے اصول علم کے لحاظ سے ایک مستقل وحدت ہے، جس کا ہر جزو ایک جسم نامی کے اعضا کی طرح کُل اجزا کا اور کُل اجزا ہر جز کے محتاج ہیں، اور اگر کسی اصول کو وثوق کے ساتھ ایک جُز کے اعتبار سے جانچنا ہو تو اُسے لازمی طور پر عقل محض کے کُل اجزا کے اعتبار سے جانچنا پڑے گا۔ اسی کے ساتھ یہ مابعد الطبیعیات کی خوش قسمتی ہے، اور یہ بات کسی علم معقول کو جو معروضات سے تعلق رکھتا ہے (اس لیے کہ منطق تو صرف خیال کی عام صورت سے بحث کرتی ہے) نصیب نہیں ہو سکتی کہ جب وہ اِس تنقید کے ذریعے سے علمِ صحیح کی راہ اختیار کرے تو وہ اپنی تمام جائز معلومات کا احاطہ کر سکتی ہے یعنی اپنے کام کو پورا کر کے آنے والی نسلوں کے لیے ایک مکمل خاکہ چھوڑ سکتی ہے۔ اس لیے کہ اسے صرف اپنے استعمال کے اصول اور حدود سے سروکار ہے جنھیں وہ خود معیّن کرتی ہے اور بنیادی علم کی حیثیت سے اس تکمیل کو حاصل کرنا اس کا فرض ہے۔

لیکن اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ آخر وہ کونسا خزانہ ہے جو ہم اس مابعد الطبیعیات کی شکل میں، جسے ہم نے تنقید کے ذریعے سے اغلاط سے پاک کیا ہے مگر اسی کے ساتھ جمود میں مبتلا کر دیا ہے، آنے والی نسلوں کے لیے چھوڑنا چاہتے ہیں؟ اس کتاب پر سرسری نظر ڈالنے سے لوگ اپنے نزدیک یہ سمجھیں گے کہ اس کا فائدہ صرف منفی ہے، اور وہ یہ ہے کہ عقلِ نظری کو تجربے کے دائرے سے آگے قدم بڑھانے کی جرأت

نہیں کرنی چاہیے۔ اِس میں شک نہیں کہ اس کا پہلا فائدہ یہی ہے، مگر یہ فائدہ فوراً مثبت بن جاتا ہے، جب ہم اس بات کو سمجھ لیتے ہیں کہ جن قضایا کے ذریعے سے عقل نظری تجربے کی حد سے آگے بڑھنا چاہتی ہے، ان کا ناگزیر نتیجہ ہماری عقل کے استعمال کو وسعت دینا نہیں بلکہ غور سے دیکھیے، تو اُسے اور تنگ کر دینا ہے، اِس لیے کہ اِن قضایا سے یہ خطرہ ہے کہ وہ حسیات کے دائرے کو جس سے وہ دراصل تعلق رکھتے ہیں، حد سے بڑھا دیں گے۔ اور اس طرح عقلِ عملی کے استعمال کے لیے کوئی جگہ نہیں چھوڑیں گے۔ غرض وہ تنقید جو عقلِ نظری کو محدود کرتی ہے، اس حد تک تو ضرور منفی ہے مگر چونکہ وہ اس رُکاوٹ کو دُور کر دیتی ہے، جس سے عقل عملی کے استعمال کے محدود بلکہ معدوم ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ اس لیے حقیقت میں وہ ایک مثبت اور نہایت اہم فائدہ رکھتی ہے۔ بشرطیکہ ہمیں یقین ہو جائے کہ عقل محض کا ایک قطعاً وجوبی (عملی یا اخلاقیاتی) استعمال بھی ہوتا ہے، جس میں وہ لازمی طور پر حسیات کی حدود کے ماورا پہنچ جاتی ہے، جہاں اُسے عقل نظری کی مدد درکار نہیں۔ مگر پہلے سے یہ اطمینان کر لینا ضروری ہے کہ عقل نظری اُس کی مخالفت نہیں کرے گی، تاکہ وہ اندرونی تناقض میں مبتلا نہ ہو جائے۔ تنقید کی اس خدمت کے مثبت فائدے سے انکار کرنا ایسا ہی ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ پولیس سے کوئی مثبت فائدہ نہیں، کیونکہ اس کا اصل کام صرف یہی ہے کہ شہریوں کو ایک دوسرے پر تشدد نہ کرنے دے، تاکہ ہر شخص امن اور سلامتی کے ساتھ زندگی بسر کر سکے۔
یہ بات کہ مکان و زماں صرف حسّی مشاہدے کی صورتیں یعنی اشیا کے بہ حیثیت مظاہر وجود رکھنے کے تعینات ہیں اور ہم عقلی تصورات یا علم اشیا

کے مبادیات کا علم صرف اسی حد تک رکھتے ہیں، جہاں تک کہ ان کے جوڑ کا مشاہدہ بھی دیا ہوا ہو اس لیے ہم کسی معروض کا علم بہ حیثیت شے حقیقی کے حاصل نہیں کر سکتے۔ بلکہ صرف حسی مشاہدے کے معروض یعنی مظہر کی حیثیت سے۔ تنقید کے تحلیلی حصے میں ثابت کی گئی ہے۔ اس میں شک نہیں، کہ اس کی بنا پر عقل کا علمِ نظری صرف معروضات تجربہ تک محدود ہو جاتا ہے، لیکن یہ اچھی طرح یاد رکھنا چاہیے کہ ہمیں یہ حق اب بھی باقی رہتا ہے کہ اِن معروضات کا اشیائے حقیقی کی حیثیت سے بھی، ادراک نہ سہی مگر تصوّر کر سکیں[1]۔ ورنہ پھر یہ مہمل نتیجہ نکلے گا کہ مظہر کا تو وجود ہے، مگر جس چیز کا وہ مظہر ہے اس کا وجود نہیں۔ فرض کر لیجیے کہ جو تفریق اشیا بحیثیت مظاہر اور اشیائے حقیقی میں ہماری تنقید نے لازم قرار دی ہے وہ نہ کی جائے تو ظاہر ہے کہ علیت کے بنیادی قضیے اور فطرت کے مکانیکی نظام کو ایک سرے سے کل اشیا کی علت فاعلی ماننا پڑے گا۔

---

[1] کسی معروض کا علم حاصل کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم اس کا امکان (خواہ واقعی تجربے کی شہادت سے یا بدیہی طور پر عقل سے) ثابت کر سکیں، لیکن تصور ہم جس چیز کا چاہیں کر سکتے ہیں بشرطیکہ تناقض نہ پیدا ہو یعنی ہمارا تصور خیال کی حیثیت سے ممکن ہو۔ البتہ یہ ہم دعوے سے نہیں کہ سکتے کہ اشیائے ممکنہ کے دائرے میں اِس تصور کے جوڑ کا کوئی معروض موجود ہے یا نہیں۔ اس تصور کو معروضی حیثیت (یعنی وجودی امکان اس لیے کہ پہلا امکان صرف منطقی تھا) دینے کے لیے کچھ اور بھی مطلوب ہے۔ مگر یہ ضروری نہیں کہ ہم اس مطلوب مزید کو علم نظری ہی کے ماخذ میں تلاش کریں، ممکن ہے کہ وہ علم عملی کے ماخذ میں پایا جائے۔

پس ہم ایک ہی ہستی مثلاً نفس اِنسانی کے متعلق یہ نہیں کہہ سکیں گے کہ وہ اپنے ارادے میں آزاد بھی ہے اور اسی کے ساتھ قانون فطرت کے جبر کا پابند بھی یعنی اُسے آزاد ماننے سے ہم صریحی تناقض میں مبتلا ہو جائیں گے۔ اِس لیئے کہ ہم نے دونوں قضیوں میں نفس کو ایک ہی معنی میں کیا ہے اور بغیر سابقہ تنقید کے ہمیں اس کے سوا چارہ بھی نہ تھا۔ لیکن اگر تنقید نے اِس میں غلطی نہیں کی ہے کہ وہ شے کو دو الگ الگ معنوں میں لیتی ہے، یعنی بہ حیثیت مظہر اور بہ حیثیت شے حقیقی، اگر اس کے عقلی تصوّرات کا استخراج صحیح ہے اور اِس لیئے اُصول علّت اشیا پر صرف اس وقت عائد ہوتا ہے جب وہ پہلے معنی میں لی جائیں (یعنی معروضات تجربہ کی حیثیت رکھتی ہوں ورنہ وہی اشیا دوسرے معنی میں اِس کے ماتحت نہیں ہوتیں) تو ہم اسی ارادے کو مظہر (مرئی فعل) کے اندر لازماً قانون فطرت کا پابند اور شے حقیقی کے اندر اُس سے آزاد یعنی مختار تصوّر کر سکتے ہیں اور اس میں کوئی تناقض واقع نہیں ہوتا۔ اب اگرچہ ہم اِسے نفس کا بہ حیثیت شے حقیقی کے (تجربہ تو درکنار) خود عقل فطری سے بھی ادراک نہیں کر سکتے اور ایک ایسی ہستی کی حیثیت سے، جسے ہم عالم محسوسات میں موثر مانتے ہیں، اس کی صفت اختیار بھی معلوم نہیں کر سکتے (کیونکہ ایسی ہستی کا علم اِس کی حقیقت کے لحاظ سے تعیّن زمانہ سے آزاد ہونا چاہیئے اور یہ اس وجہ سے ناممکن ہے کہ ہمارے علم کی بنا مشاہدے پر نہیں رکھی جاسکتی) پھر بھی ہم اختیار کا تصوّر ضرور کر سکتے ہیں یعنی اس تصوّر میں کم سے کم کوئی تناقض نہیں پایا جاتا جب کہ ہم اپنی تنقید کے ذریعے سے ادراک کے دونوں طریقوں

(محسوس اور معقول) میں تفریق کر چکے ہیں اور اس کی بنا پر خالص عقلی تصورات اور اُن سے ماخوذ ہونے والے بنیادی قضایا کی حدود مقرر کر چکے ہیں۔ مان لیجیے کہ اخلاقیات وجوباً پہلے سے اختیار کو ہمارے ارادے کی صفت تسلیم کرتی ہے اِس لیے کہ وہ عملی بنیادی قضایا کو جو ہماری عقل میں پائے جاتے ہیں اِس کے دیئے ہوئے معروضات کی حیثیت سے بدیہی طور پر پیش کرتی ہے اور یہ بغیر اختیار کو پہلے سے تسلیم کیے ہوئے قطعاً ناممکن ہے۔ لیکن فرض کیجیے عقلِ نظری نے ثابت کر دیا ہے کہ اختیار کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ اِس صورت میں لازمی طور پر اخلاقیات کا یہ مُسلّمہ عقلِ نظری کے اِس اصول کے مقابلے میں نہ ٹھیر سکے گا۔ جس کی ضد میں صریحی تناقض موجود ہے، چنانچہ اختیار اور اس کے ساتھ اخلاق بھی (جو اختیار کو پہلے سے تسلیم کیے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا) فطرت کے مکانیکی نظام کے لیے اپنی جگہ خالی کر دے گا۔ مگر چونکہ اخلاقیات کو ثابت کرنے کے لیے صرف اتنا ہی چاہیئے کہ اختیار کے تصور میں کوئی تناقض نہ ہو یعنی اِس کا خیال کرنا ممکن ہو، یہ ضروری نہیں کہ اِس کی مزید تحقیق بھی کی جائے، اور یہ اختیار (ایک دوسرے نقطۂ نظر سے) ہمارے کسی فعل کے مکانیکی سلسلے میں رُکاوٹ نہیں پیدا کرتا اس لیے علم اخلاق اور علم طبیعی دونوں اپنی اپنی جگہ قائم رہتے ہیں۔ لیکن یہ نتیجہ کبھی حاصل نہ ہوتا اگر تنقید ہمیں پہلے یہ سبق نہ دے چکی ہوتی کہ اشیائے حقیقی سے ہمارا لاعلم ہونا ناگزیر ہے۔ اور ہمارا علم نظری مظاہر تک محدود ہے۔ عقل نظری کے تنقیدی اُصولوں کا یہ مثبت فائدہ خدا اور رُوح بسیط کے تصوّرات کے معاملے میں

بھی دکھایا جاسکتا ہے لیکن ہم اختصار کے خیال سے اِس بحث کو نظر انداز کرتے ہیں۔ غرض ہم خدا، اختیار اور بقائے رُوح کے تصوّرات کو اپنی عقل کے عملی استعمال کے لیے سرے سے فرض ہی نہیں کر سکتے، جب تک عقل نظری کا اپنی حد سے آگے معلومات رکھنے کا دعوےٰ باطل نہ کر دیا جائے اِس لئے کہ وہ اِن معلومات کے حاصل کرنے میں ایسے بنیادی قضایا سے کام لیتی ہے۔ جن کا دائرہ اصل میں معروضاتِ تجربہ تک محدود ہے۔ مگر وہ اِن تصوّرات پر بھی عائد کیے جاتے ہیں جو تجربے کے معروض نہیں ہو سکتے۔ یعنی سچ پوچھیے تو یہ قضایا ان تصوّرات کو بھی مظاہر بنا دیتے ہیں اور اس طرح عقلِ محض کی عملی توسیع کو ناممکن قرار دیتے ہیں۔ پس ہمیں علم کو معزول کرنا پڑا تاکہ عقیدے کے لئے جگہ خالی ہو۔ سچ پوچھیے تو مابعدالطبیعیات کی اذغانیت یعنی یہ زعم باطل کہ وُہ بغیر عقلِ محض کی تنقید کے آگے بڑھ سکتی ہے۔ ہر دشمن اخلاق الحاد کی جڑ ہے جو ہمیشہ سراسر اذعانی ہوا کرتا ہے۔

غرض اُس مابعدالطبیعیات کے لیے جو تنقیدِ عقل محض کے مطابق مدوّن کی گئی ہو کچھ مشکل نہیں کہ آنے والی نسلوں کے لیے ایک ترکہ چھوڑا جائے اور اس کا یہ تحفہ کوئی حقیر چیز نہیں خواہ ہم عقل کی اُس تربیت کو دیکھیں جو اسے علم صحیح کی راہ اختیار کرنے سے حاصل ہوتی ہے اور اُس کا مقابلہ اُس سرگشتگی اور بے راہ روی سے کریں جس میں وہ تنقید کے بغیر مبتلا تھی، یا علم کے شائق نوجوانوں کے بہتر مصرف اوقات پر نظر ڈالیں جو بہت کمسنی میں مروّجہ اذغانیت کی شہ

پا کر ان چیزوں کے متعلق، جن کو وہ مطلق نہیں سمجھتے اور جنھیں وہ کیا دنیا میں کوئی بھی نہیں سمجھ سکتا، بے تکلف موشگافیاں کرتے ہیں بلکہ خود بھی نئے نظریے گھڑتے ہیں اور اس طرح ٹھوس علم کی تحصیل کا موقع کھو دیتے ہیں۔ مگر اس کا سب سے گراں قدر فائدہ یہ ہی کہ مخالفین مذہب و اخلاق کے اعتراضات کا سقراطی طریقے سے یعنی حریف کی جہالت ثابت کر کے ہمیشہ کے لئے سدِ باب کر دیا جاتا ہی۔ مابعد الطبیعیات کا کوئی نہ کوئی نظریہ ہمیشہ سے رہا ہے اور ہمیشہ رہے گا مگر اسی کے ساتھ عقل محض کا ایک علم کلام بھی، جو اُس کا فطری لازمہ ہی ہمیشہ پایا جائے گا۔ غرض فلسفے کی سب سے پہلی اور سب سے اہم ضرورت یہ ہی کہ اغلاط کا سرچشمہ قطعی طور پر بند کر کے اُن کے مضر اثرات کا خاتمہ کر دیا جائے۔

حدود علم کے اس اہم تغیّر سے اور اِس کمی سے جو علم نظری کے مفروضہ مقبوضات میں لازمی طور پر ہو جائے گی۔ اِنسانی معاملات پر اور اس فائدے پر جو دُنیا اب تک عقلِ محض کی تعلیمات سے حاصل کرتی رہی ہی کوئی خراب اثر نہیں پڑے گا۔ نقصان صرف درسی فلسفے کے ٹھیکہ داروں کا ہی۔ عام لوگوں کا کوئی نقصان نہیں۔ میں کٹّر سے کٹّر ازغانی فلسفی سے پوچھتا ہوں کہ مدارس فلسفہ میں بقائے رُوح کی جو دلیل جوہر کے بسیط ہونے سے، یا ارادۂ اِنسانی کے میکانیکی نظامِ فطرت سے آزاد ہونے کی جو دلیل خارجی اور داخلی عملی وجوب کے باریک اور بے بنیاد فرق سے، یا خدا کے وجود کی جو دلیل موجودِ حقیقی کے تصوّر سے (یعنی ہر متغیر کے ممکن اور متحرک اوّل کے واجب الوجود ہونے

سے) دی جاتی ہے یہ سب دلائل کبھی عام لوگوں تک پہنچی ہیں اور
ان سے ان کے عقائد پر ذرہ برابر اثر بھی پڑا ہے؟ یہ نہ ہوا ہے اور نہ
ہو سکتا ہے اس لیے کہ عام انسانی عقل فلسفیانہ غور و فکر کی موشگافیوں
کو سلجھنے سے قاصر ہے۔ سچ پوچھیے تو عام لوگوں کا اعتقاد، جہاں تک
وہ عقل پر مبنی ہے، صرف اس طرح متاثر ہوا ہے کہ انسان کی طبیعت
کا مخصوص انداز تعینِ زمانہ سے (جو سراسر اس کی فطرت کے منافی ہے)
کبھی مطمئن نہیں ہوتا اور اس سے آنے والی زندگی کی اُمید پیدا ہوتی
ہے، فرائض اور خواہشاتِ نفس کا واضح طور پر مقابلہ کرنے سے ارادے
کی آزادی کا شعور ہوتا ہے۔ اور نظامِ عالم کی شاندار ترتیبِ حُسن
اور حکومت کو دیکھ کر ایک حکیم اور قادرِ مطلق خالقِ عالم کا عقیدہ
پیدا ہو جاتا ہے۔ نوعِ انسانی کی اس متاعِ عزیز میں کوئی کمی نہیں
ہوتی بلکہ اس کی قدر اس سے اور بھی بڑھ جاتی ہے کہ مدارس فلسفہ
کو یہ سبق دیا جائے کہ جس معاملے کا تعلق عام لوگوں سے ہے اُس
میں اُس سے برتر اور وسیع تر معلومات رکھنے کا دعوےٰ نہ کرو جو
(ہمارے احترام کے مستحق) عوام اس قدر آسانی سے حاصل کر لیتے
ہیں بلکہ اُنھیں دلائل کی تہذیب و تکمیل پر اکتفا کرو جو عام طور پر
قابلِ فہم اور اخلاقی مقاصد کے لئے کافی ہیں۔ غرض اس تغیر کا اثر صرف
مدارس فلسفہ کے متکبرانہ دعووں پر پڑتا ہے جو چاہتے ہیں کہ اس معاملے
میں بھی (جیسا کہ وہ اور معاملات میں بجا طور پر کرتے ہیں) اپنے
آپ کو ان حقائق کا بلا شرکتِ غیرے عارف و۔۔۔ سمجھیں، عوام کو
صرف ان کا استعمال سکھا دیں مگر ان کی کنجی اپنے ہی ہاتھ میں رکھیں

البتہ نظری فلسفی کے جو جائز حقوق ہیں ان کا خیال رکھا گیا ہے۔ وہ اب بھی ایک ایسے علم کا بلا شرکت غیرے حامل ہے جو عوام کے لیے مفید ہے، گو ان کو اس کی خبر نہیں یعنی تنقید عقل محض کا۔ یہ علم عوام میں کبھی مقبول نہیں ہو سکتا اور اس کے مقبول ہونے کی ضرورت بھی نہیں۔ عوام کی سمجھ میں نہ تو ان مفید حقائق کی دقیق دلیلیں آ سکتی ہیں اور نہ وہ اعتراضات جو ان پر کیے جاتے ہیں۔ مگر درسی فلسفے کو اور ہر اس شخص کو جو فلسفیانہ غور و فکر کی بلندی پر پہنچ سکتا ہے، لازماً ان دونوں چیزوں سے سابقہ پڑتا ہے اور اس کا فرض ہے عقل نظری کے جائز استعمال کی تحقیق کر کے فلسفیوں کے ان شرمناک جھگڑوں کا قطعاً سدّ باب کر دے جن کی عوام کو بھی کبھی نہ کبھی خبر ہو ہی جاتی ہے۔ مابعد الطبیعی فلسفیوں میں (اور اس حیثیت سے مذہبی پیشواؤں میں بھی) یہ جھگڑے تنقید کے نہ ہونے کی وجہ سے ناگزیر طور پر چھڑ جاتے ہیں اور بالآخر ان کی تعلیم کو غلط کر دیتے ہیں۔ اس تنقید کے ذریعے سے ایک طرف مادّیت، جبریت، الحاد، منکرانہ آزاد خیالی، جذبات پرستی اور توہم پرستی جو خاص و عام سب کے لیے مضر ثابت ہوتی ہیں۔ اور دوسری طرف تصوریت اور تشکیک، جن کا خطرہ عوام تک نہیں پہنچتا بلکہ صرف مدارس فلسفہ تک محدود ہے، ان سب کی جڑ کٹ جاتی ہے اگر ارباب حکومت اہل علم کے معاملات میں دخل دینا قرین مصلحت سمجھتے ہیں تو علوم اور عوام دونوں کے مفاد کے لحاظ سے یہ مناسب ہوگا۔ کہ وہ ہمیں اس تنقید کی، جس کے بغیر عقل کی جدو جہد محکم بنیاد پر قائم نہیں ہو سکتی۔ آزادی عطا کریں، بہ نسبت اس کے کہ وہ

مدارس فلسفہ کے مضحکہ انگیز استبداد کی حمایت کریں، جن کا قاعدہ ہو کہ جہاں کسی نے ان کے تار عنکبوت کو توڑا تو وہ خطرۂ عامہ کا شور مچا دیتے ہیں حالانکہ عوام کو اُن کے مکڑی کے جالوں کی مطلق خبر نہیں اور وہ ان کی بربادی کو ہرگز محسوس نہیں کریں گے۔

یہ تنقید اس اذعانی طریقے کی مخالف نہیں ہو جو عقل بدیہی معلومات کے دائرے میں علمی حیثیت سے اختیار کرتی ہو (کیونکہ یہ طریقہ تو لازمی طور پر اذعانی ہوتا ہو یعنی اس میں مُسلّمہ اُصولوں سے بدیہی طور پر استدلال کیا جاتا ہو) بلکہ اذعانیت کی مخالف ہو جس میں (فلسفیانہ) تصوّرات سے ان اُصولوں کے مطابق بدیہی استدلال کیا جاتا ہو جنھیں عقل، مدّت سے بغیر یہ بتائے ہوئے کہ اُس نے اِنھیں کِس طرح اور کِس حق کی بنا پر حاصل کیا ہو۔

استعمال کرتی چلی آئی ہو۔ اذعانیت نام ہو اُس اذعانی طریقے کا جو عقل اپنی قوت کی پہلے سے تنقید کیے بغیر کام میں لاتی ہو۔ اس کی مخالفت کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہم اُس لفاظی اور سطحیت کی تائید کرتے ہیں جس نے عام پسند فلسفہ کا لقب اختیار کر رکھا ہو یا اِس تشکیک کی جو مابعد الطبیعیات کا خاتمہ ہی کر دیتی ہو۔ بلکہ ہماری تنقید ایک تیاری ہو، جو بالفعل ضروری ہو۔ مابعد الطبیعیات کو باقاعدہ علم کی حیثیت سے نشو و نما دینے کے لیے۔ اس علم میں لازمی طور پر اذعانی طریقہ اختیار کیا جائے گا۔ مگر اس کے ساتھ سختی سے یہ شرط ہوگی کہ اِس کی تدوین باقاعدہ یعنی منطقی صحت کے ساتھ (نہ کہ عام پسند فلسفہ کی صورت میں) کی جائے۔ یہ شرط اس لیے ناگزیر ہی

کہ مابعد الطبیعیات اپنا کام بدیہی طور پر انجام دینا چاہتی ہے تاکہ عقلِ نظری کی پوری پوری تسکین ہو جائے۔ پس اُس منصوبے کو پورا کرنے کے لیے جو تنقید میں پیش کیا گیا ہے یعنی مابعد الطبیعیات کا آیندہ نظام مرتب کرنے کے لیے ہمیں سب سے بڑے اور مشہور ادعائی فلسفے وولف کے صحیح اور معین طریقے پر عمل کرنا چاہیے (اسی کی بدولت اس نے جرمنی میں تحقیق و تکمیل کی روح پیدا کر دی اور وہ اب تک فنا نہیں ہوئی) جس نے سب سے پہلے یہ مثال قائم کی کہ کس طرح اُصولوں کی باقاعدہ تشخیص، تصورات کے واضح تعین، صحت استدلال کی کوشش اور استنباطِ نتائج میں عجلت نہ کرنے سے علمِ صحیح کی راہ اختیار کی جا سکتی ہے۔ وولف مابعد الطبیعیات کو اس راہ پر لگانے کے لیے نہایت موزوں تھا اگر اُسے یہ بات سُوجھ گئی ہوتی کہ اِس کے آلۂ کار یعنی عقلِ محض کو تنقید کے ذریعے اِس کام کے لیے تیار کر لے۔ یہ کوتاہی اُس کی نہیں بلکہ اس کے عہد کے ادعائی طرز خیال کی تھی۔ اور اس معاملے میں اس کے ہم عصر اور ہم پیشہ ور فلسفی ایک دوسرے کو الزام نہیں دے سکتے۔ جو لوگ وولف کے طرز استدلال اور اُس کے ساتھ تنقیدِ عقلِ محض کے طریقے کو رد کرتے ہیں وہ کام کو کھیل، یقین کو گمان، اور فلسفے کو خیال پرستی بنانا چاہتے ہیں۔

اِس طبع ثانی کے موقع سے فائدہ اُٹھا کر میں نے حتی الامکان اُس وقت اور ابہام کو رفع کر دیا ہے، جس سے غالباً وہ غلط فہمیاں پیدا ہوئی ہوں گی جو ایک حد تک میرے قصور کی وجہ سے

بعض فہمیدہ حضرات کو اس کتاب پر تبصرہ کرتے وقت پیش آئیں۔ خود قضایا اور ان کے استدلال، اور کتاب کے خاکے کی ترتیب و تکمیل میں مجھے کسی تبدیلی کی ضرورت نہیں پڑی اس کی وجہ کچھ تو یہ ہی کہ کتاب کو ناظرین کے سامنے پیش کرنے سے پہلے میں ایک مدت تک اُس پر غور کر چکا تھا اور کچھ یہ ہی کہ اس کی موضوع عقلِ محض، خود اپنی نوعیت کے لحاظ سے ایک جسم نامی کی سی عضوی ساخت رکھتی ہی یعنی اِس کا ہر جُز و کُل اجزا کا اور کُل اجزا ہر جُز کے محتاج ہیں۔ اِس لئے اگر اِس کے اِستعمال میں ذرا سی بھی غلطی ہو تو فوراً ظاہر ہو جاتی ہی۔ مجھے یقین ہی کہ اس نظام میں آیندہ بھی کسی تبدیلی کی ضرورت نہیں پڑے گی۔ میرا یہ وثوق خود بینی کی وجہ سے نہیں بلکہ اِس تجربے کی شہادت پر مبنی ہی کہ خواہ ہم عقلِ محض کے ایک ادنےٰ جُزو سے کُل کی طرف بڑھیں یا کُل سے (جو عقل کے عملی مقصد کی صورت میں دیا ہوا ہی) ہر جُزو کی طرف رجوع کریں، نتیجہ دونوں صورتوں میں ایک ہی رہتا ہی اور خفیف سے تغیر سے نہ صرف اِس نظام میں بلکہ عام انسانی عقل میں فوراً طرح طرح کے تناقض پیدا ہو جاتے ہیں۔ البتہ تشریح اور تفصیل کے معاملے میں[1] ابھی بہت کچھ کرنا ہے اور میں نے اس ایڈیشن

---

[1] اصل میں جو اضافہ گو وُہ صرف طرزِ استدلال تک محدود ہی، میں نے کیا ہی۔ وُہ لنفسیاتی تصورات کی ایک نئی تردید اور خارجی مشاہدے کی معروضیہ کا ثبوت ہی (جس کے سوا اور کوئی ثبوت ممکن نہیں) یہ تصورات مابعد الطبیعیات

میں متعدد ترمیمیں کی ہیں تاکہ حسیات کے حصّہ ، خصوصاً زمانے کے تصوّر میں اور عقلی تصوّرات کے بیان میں جو ابہام پایا جاتا ہی، عقل محض کے بنیادی قضایا کے ثبوت میں جو کمی بتائی جاتی ہی اور عقلی نفسیات کے مغالطوں کی بحث میں جو غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں ، وہ دور ہو جائیں - یہ ساری ترمیمیں یہیں تک (یعنی قبل تجربی علم کلام کے پہلے حصّے تک) محدود ہیں - اس سے آگے میں نے کوئی تبدیلی نہیں کی اس لیے کہ ایک تو وقت کم تھا، دوسرے بقیہ کتاب کے متعلق واقف فن اور بے تعصّب نقّادوں کی کوئی غلط فہمی میرے علم میں نہیں آئی - اگرچہ یہاں ان حضرات کی تعریف ، جس کے وہ مستحق ہیں ، کرنے کا موقع نہیں ہی لیکن وہ خود دیکھیں گے کہ میں نے ان کی تنبیہات کا مناسب موقعوں پر خیال رکھا ہی -

---

بقیہ صفحہ ماسبق

کے اہم مقصد کے لحاظ سے کتنی ہی بے ضرر سمجھی جائے (حالانکہ اصل میں وہ اس لحاظ سے بھی بے ضرر نہیں ہی) ، مگر فلسفے کے لیے اور عام انسانی عقل کے لئے شرم کی بات ہی کہ ہمیں خارجی اشیا کا وجود (جس سے ہم اپنی کُل معلومات کا ، یہاں تک کہ داخلی معلومات کا بھی ، مواد حاصل کرتے ہیں محض عقیدے کی بنا پر تسلیم کرنا پڑے اور اگر کسی کو اس میں شُبہ ہو تو ہم اس کا کوئی معقول ثبوت نہ دے سکیں - چونکہ اِس ثبوت کے الفاظ میں (ص.....) تیسری سطر سے چھٹی سطر تک کسی قدر ابہام پایا جاتا ہے اس لیے میری التجا ہی کہ اس جُملے کو اس طرح پڑھیے ، مگر بہ وجود مستقل محض میرا داخلی مشاہدہ نہیں ہو سکتا اس لیے کہ میرے وجود کے کل تعینات جو میرے اندر

بقیہ صفحہ برآئندہ

البتہ اِس اصلاح کی وجہ سے ناظرین کا تھوڑا سا نقصان بھی ہوگا۔ جس سے بچنے کی کوئی صورت نہیں۔ وہ نقصان یہ ہی کہ متعدد ٹکڑے، جو مضمون کی تکمیل کے لئے تو ضروری نہیں تھے مگر ان کا نہ ہونا پڑھنے والوں کو ناگوار ہوا ہوگا کیونکہ وہ اور باتوں کے لحاظ سے کار آمد ہو سکتے تھے، یا تو بالکل نکال دیے گئے یا بہت مختصر کر دیے گئے تاکہ عبارت زیادہ چُست اور واضح ہو جائے۔ قضایا اور اِن کی دلائل میں مطلق تبدیلی نہیں ہوئی ہی۔ مگر طرزِ بیان جا بجا پہلے کے مقابلے میں اس قدر مختلف ہی کہ بیچ میں جُملہ ہائے معترضہ کے لانے سے کام نہیں چل سکتا تھا۔ یہ تھوڑا سا نقصان یوں بھی پُورا ہو سکتا ہی کہ جب جی چاہے پہلے اڈیشن سے مقابلہ کر لیجئے اور

بقیہ صفحۂ ماسبق

پائے جا سکتے ہیں، بجائے خود ایک اپنے سے مختلف وجودِ مستقل کے محتاج ہیں، تاکہ اس کی نسبت سے ان کا تغیّر یعنی میرا وجود زمانے کے اندر معیّن کیا جا سکے شاید کوئی شخص اس ثبوت کی تردید میں یہ کہے کہ جو کچھ میرے نفس کے اندر ہی یعنی میرا اشیائے خارجی کا ادراک، اِس کا تو مجھے بلا واسطہ شعور ہوتا ہی، اِس لیے یہ فیصلہ نہیں ہو سکتا، کہ اِس کے جوڑ کی کوئی چیز خارج میں موجود ہی یا نہیں۔ مگر اصل میں مجھے زمانے کے اندر اپنے وجود کا (اور اسی کے ساتھ اس کا بہ وجود زمانے کے اندر ہی متعیّن ہو سکتا ہی) جو شعور ہوتا ہی وہ داخلی تجربے سے ہوتا ہی، اور یہ صرف میرے ادراک کا شعور نہیں بلکہ میرے وجود کا شعورِ تجربی ہی۔ اِس کا وجود تعیّن صرف ایک ایسی چیز کی نسبت سے ہو سکتا ہے جو میری ہستی سے مربوط اور خارج میں موجود ہی پس

بقیہ صفحہ بر آیندہ

پھر مجھے یہ اُمید ہی کہ موجودہ اڈیشن میں عبارت کی چُستی اور وضاحت اس کا نعم البدل ثابت ہوگی۔ میں نے بہت سی شائع شدہ تحریروں (بعض کتابوں کی تنقیدوں اور بعض مستقل تصانیف) میں شکر اور مسرت کے ساتھ یہ محسوس کیا ہی کہ تحقیق و تکمیل کی رُوح جرمنی میں اب تک فنا نہیں ہوئی بلکہ صرف اس فیشن کی وجہ سے، کہ خداداد قابلیت کے زعم میں فلسفیانہ غور و فکر کو قواعد و ضوابط سے آزاد رکھا جائے، کچھ عرصہ کے لیے دب گئی ہی اور تنقید کی کٹھن راہ جو عقلِ محض کے باضابطہ پایدار اور نہایت ضروری علم تک پہنچاتی ہی) باہمت اور روشن دماغ اشخاص کو منزل مقصود تک پہنچنے سے نہیں روک سکی۔ اُن لائق حضرات پر، جو دقتِ فکر کے ساتھ سلاستِ بیان بھی

بقیہ صفحۂ ماسبق

زمانے کے اندر میرے شعور کا وجود ایک خارجی شے کے شعور سے متحد ہی اور یہ من گھڑت نہیں بلکہ تجربہ ہی، تخیل نہیں بلکہ حس ہی، جس نے خارجی اشیا کو میرے داخلی احساس کے ساتھ لازمی طور پر مربوط کر رکھا ہی اس لئے کہ خارجی حس بجائے خود مشاہدے کو کسی موجود فی الخارج کی طرف منسوب کرنے کا نام ہی اور اس موجود کا خیالی نہیں بلکہ حقیقی ہونا اِس پر موقوف ہی کہ وہ داخلی تجربے سے لازمی طور پر مربوط ہو یعنی داخلی تجربہ بغیر اس کے ممکن ہی نہ ہو اور حقیقت میں ایسا ہی ہی۔ اگر میں اپنے اس عقلی شعور کے ساتھ کہ "میں موجود ہوں" (جو میری کُل تصدیقات اور افعال ذہنی میں پایا جاتا ہی) عقلی مشاہدے کے ذریعے سے اپنی ہستی کا تعین بھی کر سکتا تو کسی خارجی شے سے تعلّق رکھنے کا شعور اس کے لیے لازمی نہ ہوتا۔ اب صورت یہ ہی کہ یہ عقلی شعور تو پہلے سے موجود ہی مگر وہ

بقیہ بر صفحۂ آیندہ

رکھتے ہیں (اور یہی چیز مجھے اپنے آپ میں نظر نہیں آتی) میں یہ کام چھوڑتا ہوں کہ وضاحت کی کمی کو جو میری تحریر میں جا بجا پائی جاتی ہی، پورا کردیں اس لیئے کہ موجودہ صورت میں اگر میری دلائل کی تردید کی جائے تو یہ کوئی خطرناک چیز نہیں مگر یہ ضرور خطرناک ہی کہ لوگ میرا مطلب نہ سمجھیں۔ اپنی طرف سے میں مناظرے میں نہیں اُلجھوں گا البتہ موافقین و مخالفین کے جملہ اشارات پر احتیاط سے غور کروں گا تاکہ آیندہ اس تمہید کی بنا پر نظامِ فلسفہ مرتّب کرنے میں ان سے فائدہ اُٹھاؤں۔ چونکہ میں اس کام کے دوران میں خاصہ بوڑھا ہوگیا ہوں (اس مہینے میں چونسٹھواں سال شروع ہوگیا ہی) اِس لیئے اگر مجھے اپنا یہ منصوبہ پُورا کرنا ہی کہ عقلِ محض اور عقلِ عملی کی تنقید کو صحیح

بقیہ صفحہ ماسبق

داخلی مشاہدہ جو میرے وجود کے تعیّن کے لیے ضروری ہی، محسوسات میں داخل اور تعیّن زمانہ کا پابند ہی اور یہ تعیّن اور اس کے ساتھ داخلی تجربہ ایک وجودِ مستقل کا محتاج ہی جو میرے اندر نہیں ہی پس لازماً کسی خارجی شَے میں ہی جس سے میں اپنا تعلّق ماننے پر مجبور ہوں۔ غرض تجربے کے ممکن ہونے کے لیئے خارجی حس کی حقیقت کا داخلی حس کی حقیقت کے ساتھ مربوط ہونا لازمی ہی یعنی مجھے اِس بات کا بھی اسی قدر یقینی شعور ہی کہ خارجی اشیا جن سے اپنی حِس کو منسوب کرتا ہوں، وجود رکھتی ہیں۔ جتنا اِس بات کا ہی کہ میں خود تعیّن زمانہ کے ساتھ وجود رکھتا ہوں۔ اب رہی یہ بات کہ کن مشاہدات کے جوڑ کی خارجی اشیا واقعی موجود ہیں۔ جو خارجی حِس سے تعلّق رکھتی ہیں نہ کہ تخیّل سے، اِس کا فیصلہ ہر انفرادی صورت میں ان اُصولوں کے مطابق ہونا چاہیئے جن سے تجربہ (جس میں داخلی تجربہ بھی شامل ہی

بقیہ بر صفحہ آیندہ

ثابت کرتے ہوئے فلسفۂ فطرت اور فلسفۂ اخلاق کا مابعد الطبیعی نظام مدون کروں تو مجھے اپنا وقت کفائت کے ساتھ صرف کرنا چاہیے اور اس کا منتظر رہنا چاہیے کہ اس کتاب میں جو مقامات ابتدا میں ناگریز طور پر مبہم معلوم ہوں گے ان کی توضیح ، اور بہ حیثیت مجموعی اس کی تائید وہ حضرات کریں جنھوں نے اس پر عبور حاصل کر لیا ہو۔ ہر فلسفیانہ تصنیف میں کہیں کہیں پر حملے کی گنجائش ہوتی ہو (اس لیے کہ وہ ریاضی کی تصنیف کی طرح زرہ بکتر پہن کر نہیں نکلتی) گو اُس سے من حیث المجموع اس کے نظام ترکیبی کو کوئی ضرر نہیں پہنچتا ۔ لیکن جب وہ تصنیف نئی ہو تو بہت کم لوگ اس پر عبور حاصل کرنے کی قابلیت ، اور اُن سے بھی کم اس کی خواہش رکھتے ہیں۔ اس

بقیہ صفحۂ ماسبق

اور تخیل میں تمیز کی جاتی ہو مگر اس کی بنیاد ہمیشہ اِس قضیے پر ہوگی کہ خارجی تجربہ حقیقی وجود رکھتا ہو۔ یہاں اتنا اور اضافہ کرنا چاہیے کہ کسی وجودِ مستقل کا ادراک اور چیز ہو، اور ادراک مستقل اور چیز ہو اِس لیے کہ اس ادراک بلکہ ہمارے تمام ادراکات یہاں تک کہ مادّے کے ادراک میں بھی بہت کچھ تغیّر واقع ہو سکتا ہو۔ اور اس کی بنا ضرور کسی وجودِ مستقل پر ہے جو یقیناً ہمارے کل ادراکات سے مختلف اور خارجی شے ہو۔ جس کا وجود خود ہماری ہستی کے تعیّن میں لازمی طور پر شامل ہو اور ان دونوں سے مل کر ایک واحد تجربہ بنتا ہو۔ یہ تجربہ داخلی طور پر واقع نہیں ہو سکتا تھا۔ اگر (ایک حد تک) خارج میں واقع نہ ہوتا۔ اس کی مزید توجیہہ یہاں نہیں کی جا سکتی ۔ اسی طرح جیسے ہم اس کی توجیہہ نہیں کر سکتے کہ ہم کیوں کر زمانے میں ایک قائم عنصر خیال کرتے ہیں ۔ جس کا مقابلہ بدلنے

بقیہ صفحہ برآئندہ

لیے کہ اکثر حضرات کو ہر تجدید اپنی مصلحتوں کے خلاف معلوم ہوتی ہی۔ جو کتابیں آزادی سے لکھی گئی ہوں، ان میں اگر کوئی شخص جستہ جستہ فقروں کو سیاقِ عبارت سے الگ کرکے اُن کا مقابلہ کرے تو وہ ظاہری تناقض دکھا سکتا ہی جس کی وجہ سے یہ کتابیں ان لوگوں کی نظر میں جو دوسروں کی رائے پر بھروسا کرتے ہیں، ناقص قرار پاتی ہیں حالانکہ جس کسی نے نفسِ مطلب کو مجموعی طور پر سمجھ لیا ہی، وُہ اس تناقض کو آسانی سے رفع کرسکتا ہی۔ لیکن اگر کوئی نظریہ بجائے خود صحیح اور محکم ہی تو جو ردّ و قدح ابتدا میں اُس کے لئے نہایت خطرناک معلوم ہوتی ہی۔ اُسی سے آگے چل کر یہ فائدہ ہوتا ہی کہ اس نظریے کی ناہمواریاں دُور ہو جاتی ہیں اور اگر بے تعصّب اور روشن دماغ حضرات جو حقیقت میں قبولِ عام کی سند رکھتے ہیں اِس کی طرف متوجہ ہو جائیں تو اس میں وہ سلاست اور لطافت بھی پیدا ہو جاتی ہی جس کی ضرورت ہی۔

کوئنگسبرگ۔ اپریل ۱۸۸۷ء

بقیہ صفحہ ماسبق

والے عنصر سے کرنے سے تغیّر کا تصوّر پیدا ہوتا ہی۔

مقدمہ

بدیہی اور تجربی علم کا فرق

(۱)

اس میں ذرا بھی شبہہ نہیں کہ ہمارا کُل علم تجربے سے شروع ہوتا ہے اس لیے کہ ہماری قوت ادراک کو فعل میں لانے والا سوا اُن معروضات کے اور کیا ہو سکتا ہے جو ہمارے حواس پر اثر ڈالتے ہیں، ایک طرف خود ادراکات پیدا کرتے ہیں اور دوسری طرف ہمارے ذہن کو تحریک دیتے ہیں کہ ان ادراکات کا باہم مقابلہ کرکے انھیں ایک دوسرے سے جوڑے یا الگ کرے اور اس طرح حسی ارتسامات کے مادۂ خام کو گھڑ کر معروضات کا علم بنائے، جسے تجربہ کہتے ہیں اس لیے زمانے کے لحاظ سے ہمارا کوئی علم تجربے سے مقدّم نہیں ہو سکتا۔

مگر اس بات سے کہ ہمارا کل علم تجربے سے شروع ہوتا ہے، یہ لازم نہیں آتا کہ کل علم کا ماخذ بھی تجربہ ہی ہو۔ ممکن ہے کہ خود ہمارا تجربہ مرکّب ہو، اُس جُز سے جو ہم ارتسامات کے ذریعے حاصل کرتے ہیں اور اُس جز سے جو ہماری قوتِ ادراک (حسّی ارتسامات کی محض تحریک سے) اپنی طرف سے اضافہ کرتی ہے اور شاید ہم اس اضافے میں اور علم کے اصل مادّے میں اُس وقت تک امتیاز نہ کر سکتے ہوں جب تک کہ مدتوں کی مشق سے ہم اس فرق کی طرف توجہ نہ کرنے لگیں اور ہم میں ان دونوں اجزا کو ایک دوسرے سے الگ

کرنے کا سلیقہ نہ پیدا ہو جائے۔

غرض یہ مسئلہ کہ کوئی ایسا علم بھی ہوتا ہے جس میں تجربے کا بلکہ کسی قِسم کے حِسّی ادراک کا میل نہ ہو، سرسری طور پر حل ہونے والا نہیں بلکہ زیادہ غور و فکر کا محتاج ہے۔ ایسا عِلم بدیہی کہلاتا ہے اور تجربی عِلم سے یعنی اُس علم سے جس کا ماخذ تجربہ ہو، جُدا سمجھا جاتا ہے۔

مگر ابھی تک بدیہی علم کا تصوّر اس قدر معیّن نہیں ہے کہ زیرِ بحث مسئلے کو کماحقہٗ واضح کر سکے۔ لوگ اکثر اِس علم کے متعلق جو تجربے سے ماخوذ ہوتا ہے کہہ دیا کرتے ہیں ہم اسے بدیہی طور پر حاصل کرتے ہیں، مثلاً اگر کوئی شخص اپنے گھر کی بنیادیں کھود ڈالے، تو لوگ کہتے ہیں وہ یہ بات بدیہی طور پر معلوم کر سکتا تھا کہ مکان گر پڑے گا۔ یعنی اُسے اس تجربے کا انتظار کرنے کی ضرورت نہیں تھی کہ مکان کو واقعی گرتا ہُوا دیکھے۔ لیکن اگر غور کیجیے تو یہ شخص بالکل بدیہی طور پر تو یہ بات ہرگز نہیں جان سکتا تھا یہ حقیقت کہ اجسام ثقل رکھتے ہیں اور سہارے کے ہٹا لینے کے بعد گِر پڑتے ہیں اُسے تجربے ہی سے معلوم ہو سکتی تھی۔

اِس لیے ہم بدیہی علم صرف اُسی کو کہیں گے جو کسی مخصوص تجربے سے نہیں بلکہ مطلقاً تجربے سے آزاد ہو۔ اس کی ضد تجربی علم ہے یعنی وہ علم جو صرف تجربے ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ بدیہی معلومات میں سے وہ جن میں تجربے کا ذرا بھی لگاؤ نہ ہو، خالص بدیہی کہلاتے ہیں۔ مثلاً یہ قضیہ کہ ہر تغیّر کی کوئی علّت ہوتی ہے بدیہی تو ہے مگر خالص بدیہی نہیں ہے اس لیے کہ تغیّر ایک ایسا تصوّر ہے جو صرف تجربے ہی سے

اخذ کیا جا سکتا ہے۔

(۲)

ہم بعض چیزوں کا بدیہی علم رکھتے ہیں اور عام ذہن بھی کبھی اس علم سے خالی نہیں ہوتا

ایک علامت نہایت اہم ہے جس کے ذریعے سے ہم خالص بدیہی علم اور تجربی علم میں یقینی طور پر امتیاز کر سکتے ہیں۔ تجربہ ہمیں یہ تو بتاتا ہے کہ فلاں چیز ایسی ہے مگر یہ نہیں بتاتا کہ وہ جیسی ہے اُس سے مختلف نہیں ہو سکتی تھی۔ اس لیے اولاً اگر کوئی قضیہ ایسا ہو جس کے خیال کے ساتھ ہی اُس کے وجوب کا بھی خیال آئے تو وہ ایک بدیہی تصدیق ہے اور اگر مزید براں وہ قضیہ سوا ایسے قضیّہ کے جو خود بھی بدیہی وجوب رکھتا ہے کسی اور سے مستنبط نہ ہو تو اسے خالص بدیہی یا مطلق بدیہی تصدیق کہیں گے ثانیاً، تجربے کی تصدیقات میں کبھی حقیقی یا قطعی کلیّت نہیں ہوتی، بلکہ صرف فرضی یا اضافی کلیّت (جو اِستقرا پر مبنی ہوتی ہے) اصل میں اس موقع پر یہ کہنا چاہیے کہ ہمارے اِس وقت تک کے تجربے کے مطابق فلاں قاعدے کا کوئی استثنا نہیں ہے۔ اس لیے اگر کسی تصدیق میں قطعی کلیّت پائی جائے یعنی اس میں کسی استثنا کا امکان نہ سمجھا جائے تو وہ تجربے سے ماخوذ نہیں ہے بلکہ مطلق بدیہی ہے۔ غرض تجربی کلیّت اِس کے سوا کچھ نہیں کہ جو بات اکثر صورتوں میں صحیح ہوتی ہے اُسے ہم من مانے طریقے سے کُل صورتوں میں صحیح فرض کر لیتے ہیں، مثلاً یہ قضیّہ کہ کُل اجسام ثقل رکھتے ہیں۔ برخلاف اِس کے جب کسی

تصدیق میں لازمی طور پر قطعی کلیت پائی جائے تو وہ ایک مخصوص ماخذ علم یعنی بدیہی قوت ادراک پر دلالت کرتی ہے۔ غرض وجوب اور قطعی کلّیت بدیہی علم کی دو یقینی علامتیں ہیں اور یہ ایک دوسرے کے ساتھ لازم و ملزوم ہیں لیکن چونکہ تصدیقات کے استعمال میں لوگ اکثر آسانی کے لحاظ سے ان کی تجربی محدودیت کو امکان کہ دیتے ہیں یا بعض اوقات اُس غیر محدود کلّیت کو جو کسی تصدیق کی طرف منسوب کی جاتی ہے زیادہ واضح کرنے کے لیے وجوب سے تعبیر کرتے ہیں اس لیے یہ مناسب ہوگا کہ ہم ان دونوں علامتوں یعنی وجوب اور کلّیت سے، جن میں سے ہر ایک بجائے خود ہدایت کی قطعی علامت ہے، سوچ سمجھ کر الگ الگ کام لیں۔ یہ بات کہ ذہن انسانی میں واقعی اِس قسم کی خالص بدیہی تصدیقات موجود ہیں جو قطعی کلّیت رکھتی ہیں، آسانی سے دکھائی جا سکتی ہے۔ اگر آپ اس کی مثال علومِ مخصوصہ سے چاہتے ہیں تو زرا ریاضی کی قضایا پر غور فرمائیے اور اگر عام ذہنی نظریات سے کوئی مثال مطلوب ہے تو اِس قضیے کو لے لیجیے کہ ہر تغیر کی کوئی علّت ہونی ضروری ہے۔ آخر الذکر مثال میں علّت کے تصور کے اندر معلول سے لازمی تعلق اس قدر صریحی طور پر موجود ہے اور اس قضیّے میں ایسی قطعی کلّیت پائی جاتی ہے کہ اگر ہم ہیوم کی طرح اِس کی یہ توجیہہ کریں کہ ایک واقعے کو بارہا دوسرے سے پہلے واقع ہوتے ہوئے دیکھ کر ہمیں دونوں کے تصور میں تعلّق پیدا کرنے کی عادت ہو جاتی ہے (یعنی ان دونوں کا لازمی تعلّق محض داخلی ہے)، تو پھر یہ کلیہ، کلیہ ہی نہیں رہتا۔ سچ پوچھیے تو اس بات کا ثبوت کہ ہمارے ذہن میں واقعی خالص بدیہی تصدیقات

موجود ہیں، ہم اِس قسم کی مثالوں کے بغیر اس طرح بھی دے سکتے ہیں کہ خود تجربے کا امکان ہی ان تصدیقات پر موقوف ہی۔ اس لیے کہ تجربے میں یہ یقینیت کہاں سے آجاتی اگر وہ قاعدے جن کے مطابق تجربہ واقع ہوتا ہی خود بھی تجربی ہوتے یعنی ان میں بجائے وجوب کے صرف امکان پایا جاتا۔ اگر ایسی صورت ہوتی تو وہ کبھی بنیادی اصول نہیں مانے جا سکتے تھے۔ مگر یہاں ہم اسی پر اکتفا کریں گے کہ اپنی قوتِ ادراک کے بدیہی عمل کو مع اُس کی علامتوں کے ایک حقیقت واقعہ کی حیثیت سے بیان کر دیں۔ نہ صرف تصدیقات بلکہ بعض تصوّرات بھی اپنے ماخذ کے لحاظ سے بدیہی ہوتے ہیں۔ آپ کے ذہن میں جسم کا جو بدیہی تصوّر ہی، اُس میں سے تمام اجزا یعنی رنگ، سختی، نرمی یہاں تک کہ ٹھوس پن بھی دُور کر دیجیے، پھر بھی مکان باقی رہ جاتا ہی، جسے اُس جسم نے (جواب بالکل غائب ہوگیا ہی) گھیر رکھا تھا اس لیے کہ مکان کو تو آپ کِسی طرح معدوم تصوّر کر ہی نہیں سکتے۔ اسی طرح جب آپ کِسی مجسّم یا غیر مجسّم معروض سے اس کی تمام صفات الگ کر دیں تب بھی اُس کی وہ خاصیت باقی رہے گی جس کی بنا پر آپ اس کا تصوّر جوہر یا عرض کی حیثیت سے کرتے ہیں اور اس تصوّر میں محض معروض کے تصوّر سے زیادہ تعیّن ہی۔ اس لیے آپ کو اُس وجوب کی بنا پر جو اس تصوّر میں پایا جاتا ہی، یہ ماننا پڑے گا کہ اس کا ماخذ آپ کی بدیہی قوتِ ادراک ہی۔

(۳)

فلسفے کو ایک ایسے علم کی ضرورت ہی جو کل بدیہی معلومات کے امکان، اصول اور حدود کا تعین کرتا ہی

جو کچھ اوپر کہا جا چکا ہی اُس سے کہیں زیادہ معنی خیز یہ امر ہی کہ بعض معلومات ہمارے تمام امکانی تجربے کی حدود سے بڑھ جاتے ہیں اور ایسے تصوّرات کے ذریعے سے، جن کا کوئی معروض متقابل تجربے میں موجود نہیں ہی، بظاہر ہماری تصدیقات کے دائرے کو تجربے کی حدود سے زیادہ وسیع کر دیتے ہیں۔

اُسی سرحدِ علم میں جو محسوسات سے ماورا ہی، جہاں نہ تجربہ ہماری رہنمائی کر سکتا ہی اور نہ تائید، عقل ایسے مسائل پر غور کرتی ہی جنھیں ہم ان سب معلومات سے اہم تر اور مقصد کے لحاظ سے برتر سمجھتے ہیں جو ہمارا ذہن مظاہر کے میدان میں حاصل کر سکتا ہی۔ گو اس راہ میں ہر قدم پر لغزش کا خطرہ ہی پھر بھی ہمیں ان سب خطروں کا مقابلہ کرنا گوارا ہی مگر یہ گوارا نہیں کہ اس دلچسپ تحقیقات کو حقیر اور ناقابل توجّہ سمجھ کر چھوڑ بیٹھیں۔ یہ مسائل جن پر غور کرنا عقلِ محض کے لیے ناگزیر ہی، خدا، اختیار اور بقائے روح کے مسائل ہیں۔ وہ علم جس کا مقصد اپنے تمام ساز و سامان کے ساتھ اُنھیں مسائل کا حل کرنا ہی، مابعد الطبیعیات کہلاتا ہی اور اس کا طریق عمل ابتدا میں اذعانی ہوتا ہی یعنی وُہ اس بات کی تحقیقات کیے بغیر کہ عقل اتنے بڑے کام کی قابلیت بھی رکھتی ہی یا نہیں، وثوق کے ساتھ اسے انجام دینے پر آمادہ ہو جاتا ہی۔

بظاہر یہ ایک قدرتی بات ہی کہ جب انسان تجربے کی بنیاد کو چھوڑ چکا ہو تو وہ یہ نہیں کرے گا کہ اُن معلومات سے، جن کے متعلّق وہ نہیں جانتا کہ کہاں سے حاصل ہوئے ہیں، اور ان اصولوں کے بھروسے پر جن کا ماخذ اُنھیں معلوم نہیں، فوراً ایک عمارت بنا کر کھڑی کر دے بغیر اس کے کہ اُس نے احتیاط کے ساتھ تحقیقات کر کے اِس کی ایک مضبوط بنیاد قائم کر دی ہو بلکہ وہ ابتدا ہی میں یہ سوال اُٹھائے گا کہ آخر ہمارے ذہن کو یہ بدیہی معلومات کیوں کر حاصل ہوئے ہیں، ان کی حدود کیا ہیں اور وہ کس حد تک مستند ہیں اور کیا قدر و قیمت رکھتے ہیں۔ حقیقت میں اگر قدرتی کے معنی معقول اور پسندیدہ کے لیے جائیں تو اس سے زیادہ قدرتی بات اور کیا ہو سکتی ہی۔ لیکن اگر قدرتی سے مراد وہ طریقہ ہی جو عموماً اختیار کیا جاتا ہی تو پھر یہ بالکل قدرتی امر ہی کہ وہ سوال جس کا ذکر ہم نے اوپر ذکر کیا ہی، مدّت تک نہیں اٹھایا گیا۔ اس لیے کہ ان بدیہی معلومات کا ایک حصّہ جو ریاضی کہلاتا ہی، قدیم زمانے سے قابلِ وثوق سمجھا جاتا ہی اور اس سے یہ توقع پیدا ہوتی ہی کہ اس قسم کی اور معلومات بھی، اگرچہ ان کی ماہیت بالکل مختلف ہی، قابلِ وثوق ہوں گی۔ اس کے علاوہ جب انسان تجربے کے دائرے سے آگے بڑھ جائے تو اُسے اطمینان ہو جاتا ہی کہ تجربہ اس کی تردید نہیں کر سکتا۔ انسان کے لیے اپنے علم کی توسیع کا خیال اس قدر کشش رکھتا ہی کہ جب تک کوئی صریحی تناقض اُس کی راہ میں حائل نہ ہو، وہ آگے بڑھتا چلا جاتا ہی۔ اپنی من گھڑت میں احتیاط سے کام لے کر تناقض سے بچ جاتا ہی، اگرچہ وہ رہتی پھر

پھر بھی من گھڑت ہی ہے۔ ریاضی ہمارے سامنے ایک درخشاں
مثال پیش کرتی ہے کہ ہم تجربے سے آزاد رہ کر بدیہی علم کے دائرے
کو کس قدر وسیع کر سکتے ہیں۔ اصل میں ریاضی معروضات اور معلومات
سے صرف اُسی حد تک تعلّق رکھتی ہے جہاں تک وہ مشاہدے میں
آسکیں۔ مگر اِس بات کو لوگ آسانی سے نظر انداز کر جاتے ہیں کیونکہ
مشاہدہ خود بھی بدیہی ہو سکتا ہے اور وہ اس میں اور خالص تصوّر میں تمیز
نہیں کرتے۔ عقل کی قوت کا یہ ثبوت دیکھ کر اور اُس سے دھوکا کھا کر
توسیعِ علم کی آرزو کی کوئی حد نہیں رہتی۔ جب ایک سبک پیکر
کبوتر ہوا میں لہریں لے رہا ہو اور اس کی مزاحمت کو محسوس کر
رہا ہو تو کوئی تعجب نہیں اُس کے دل میں یہ خیال آئے کہ ہوا
سے خالی مکان میں اُس کی پرواز اور بھی زیادہ کامیاب ہوگی۔
اِسی طرح افلاطون نے عالمِ محسوسات کو اس لیے چھوڑ دیا کہ وہ
ذہن کو ایک تنگ دائرے میں مقیّد رکھتا ہے اور اعیان کے پروں
پر اُڑتا ہوا اِس کے ماوراعقلِ محض کے خلا میں جا پہنچا۔ اس نے اس
پر غور نہیں کیا کہ اپنی تمام سعی کے ذریعے سے وہ ذرا بھی آگے
نہیں بڑھ سکا اس لیے کہ اس کی راہ میں کوئی مزاحمت ہی نہ تھی
جس پر غالب آنے کے لیے وہ اپنے پروں کو بھینچتا اور اپنی قوتِ پرواز
کو صرف کرتا اور اس طرح عقل کو آگے بڑھا کر لے جاتا مگر عقلِ انسانی
کی خیال آرائی کا عموماً یہی حشر ہوتا ہے کہ عمارت تو فوراً کھڑی
ہو جاتی ہے مگر یہ تحقیقات اِس کے بعد کی جاتی ہے کہ عمارت کی بنیاد بھی
مضبوطی سے رکھی گئی ہے یا نہیں۔ پھر ہر قسم کی تاویلیں تلاش کی جاتی ہیں۔

تاکہ ہمیں عمارت کے استحکام کا اطمینان دلایا جائے یا سرے سے
اس خطرناک بعد از وقت تحقیقات ہی کو ٹال دیا جائے - جو چیز اس
عمارت کی تعمیر کے دوران میں ہمیں فکر اور شبہ سے آزاد رکھتی
ہے اور ظاہری استحکام سے ہمارے دل کو لبھاتی ہے وہ یہ ہے کہ ہماری
عقل کی جد وجہد کا ایک بڑا حصّہ، شاید سب سے بڑا حِصّہ، اُن
تصوّرات کی تحلیل پر مشتمل ہے جو ہم معروضات کے متعلّق رکھتے ہیں
اس طرح ہم کو بہت سے معلومات حاصل ہوتے ہیں، جن میں صرف
اس مفہوم کی توضیح اور تشریح ہوتی ہے جو (مبہم طور پر) ہمارے
تصوّرات میں پہلے سے موجود ہے، گو یہ معلومات معنوی حیثیت
سے ہمارے تصورات کو توسیع نہیں دیتے بلکہ صرف ان کی تحلیل
کر دیتے ہیں لیکن صوری حیثیت سے نئے معلومات کے برابر سمجھے
جاتے ہیں - چونکہ اس عمل کے ذریعے سے واقعی بدیہی علم حاصل
ہوتا ہے جو یقینی اور مفید ہے اس لیے عقل بغیر محسوس کیے
ہوئے، اس بدیہی علم کے نام سے، بالکل دوسری قِسم کی
تصدیقات ہمارے سامنے پیش کر دیتی ہے، جس میں ایک دیے
ہوئے تصور کے ساتھ، دوسرا نیا تصوّر بغیر تجربے کی مدد
کے جوڑ دیا جاتا ہے حالانکہ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ یہ تصور اس
کے پاس کہاں سے آیا، بلکہ ہمارے ذہن میں یہ سوال ہی
پیدا نہیں ہوا۔ اس لیے میں ابتدا ہی میں معلومات کی ان
دونوں قسموں کے فرق سے بحث کرتا ہوں -

(۴)

تحلیلی اور ترکیبی تصدیقات کا فرق

تمام تصدیقات میں، جن میں کہ موضوع اور محمول کا تعلّق خیال کیا جاتا ہے (یہاں ہم صرف ایجابی تصدیقات سے بحث کرتے ہیں اس لیے کہ جو نتائج ان کے متعلّق حاصل ہوں گے وہ بعد میں سلبی تصدیقات پر آسانی سے منطبق کیے جا سکتے ہیں) یہ تعلّق دو قسم کا ہوتا ہے۔ یا تو محمول ب موضوع ا کے تصوّر کے اندر (چھپا ہُوا) داخل ہوتا ہے یا وہ ا کے تصوّر سے خارج ہوتا ہے اور اس میں اُوپر سے جوڑا جاتا ہے۔ تصدیقات کی پہلی قسم کو ہم تحلیلی اور دوسری کو ترکیبی کہیں گے یعنی (ایجابی) تحلیلی تصدیقات وہ ہیں جن میں موضوع اور محمول کا تعلّق توحُّد کی حیثیت سے اور ترکیبی تصدیقات وہ ہیں جن میں یہ تعلّق بغیر توحُّد کے خیال کیا جاتا ہے۔ تحلیلی تصدیقات کو ہم توضیحی اور ترکیبی تصدیقات کو توسیعی بھی کہہ سکتے ہیں اِس لیے کہ اوّل الذکر محمول کے ذریعے سے موضوع کے تصوّر میں کوئی اضافہ نہیں کرتے بلکہ صرف اُس کی تحلیل کرکے اُسے ان جزوی تصورات میں تقسیم کر دیتے ہیں جو اس کے اندر پہلے ہی سے (اگرچہ غیر واضح طور پر) خیال کیے گئے تھے۔ بہ خلاف اس کے آخر الذکر موضوع کے تصوّر میں ایک ایسے محمول کا اضافہ کرتے ہیں جو اِس کے اندر بالکل خیال نہیں کیا گیا تھا اور کسی تحلیل کے ذریعے سے اُس میں سے نکالا نہیں جا سکتا تھا۔ مثلاً اگر میں یہ کہوں کہ کُل اجسام حجم رکھتے ہیں تو یہ ایک تحلیلی تصدیق ہے۔

اس لیے کہ مجھے یہ نہیں کرنا پڑتا کہ لفظ جسم کے تصوّر سے تجاوز کر کے اس کے ساتھ حجم کا تصور جوڑوں بلکہ جسم کے تصوّر کی فقط تحلیل کرنی پڑتی ہے یعنی جو جزوی معروضات ہیں اس میں ہمیشہ سے خیال کرتا تھا، ان کا شعور ہوتے ہی مجھے یہ محمول (حجم) اُن میں مل جاتا ہے۔ پس یہ ایک تحلیلی تصدیق ہے۔ بہ خلاف اس کے اگر میں یہ کہوں کہ کُل اجسام ثقل رکھتے ہیں تو یہ محمول (ثقل) جسم مطلق کے تصوّر میں شامل نہیں بلکہ اس سے بالکل الگ ہے۔ پس ایسے محمول کے اضافے سے ترکیبی تصدیق وجود میں آتی ہے۔

تجربے کی کل تصدیقات ترکیبی ہوتی ہیں۔ اس لیے کہ کسی تحلیلی تصدیق کی بنیاد تجربے پر رکھنا تو بالکل مہمل بات ہے۔ تحلیلی تصدیق میں مجھے اُس تصوّر سے جو میرے پیش نظر ہے تجاوز نہیں کرنا پڑتا یعنی تجربے کی شہادت کی بالکل ضرورت نہیں ہوتی۔ "جسم حجم رکھتا ہے" یہ ایک بدیہی قضیہ ہے نہ کہ تجربی تصدیق۔ اس لیے کہ تجربے کی مدد کے بغیر اس تصدیق کی کُل شرائط (جسم کے) تصوّر ہی میں موجود ہیں۔ اُصولِ تناقض کی رُو سے جسمِ مطلق کے تصور سے حجم کا محمول اخذ کرتے ہی مجھے اس تصدیق کے وجوب کا شعور ہو جاتا ہے جو تجربے سے کبھی نہیں ہو سکتا تھا۔ بہ خلاف اس کے اگرچہ میں جسمِ مطلق کے تصوّر میں ثقل کا محمول شامل نہیں کرتا ہوں پھر بھی جسمِ مطلق تجربے کا معروض اور اس کا ایک جزء ہے جس کے ساتھ میں اُسی تجربے کے دوسرے اجزء کو جو پہلے جزء میں شامل نہیں ہیں، جوڑ سکتا ہوں۔ میں پہلے ہی سے تحلیل کے ذریعے جسم کے تصوّر کو، حجم، ٹھوس پن

اور شکل کی علامات سے معلوم کر سکتا ہوں۔ اب میں اپنے علم کی توسیع کے لیے پھر تجربے پر، جس سے میں نے جسم کا تصوّر اخذ کیا تھا، نظر ڈالتا ہوں تو یہ دیکھتا ہوں کہ ان علامات کے ساتھ ثقل بھی ہمیشہ پایا جاتا ہے اس لیے ترکیب کے ذریعے اس محمول کو جسم کے تصوّر سے جوڑ دیتا ہوں۔ پس ثقل کے محمول کی ترکیب جسم کے تصوّر کے ساتھ تجربے کے ذریعے سے عمل میں آ سکتی ہے کیوں کہ یہ دونوں تصوّر، اگرچہ وہ ایک دوسرے میں شامل نہیں ہیں، ایک ہی کُل یعنی تجربے (جو بجائے خود مشاہدات سے مرکّب ہے) کے اجزا کی حیثیت سے ایک دوسرے سے تعلّق رکھتے ہیں، گو ان کا یہ تعلّق محض امکانی ہے۔

مگر بدیہی تصدیقات میں یہ سہارا بالکل کام نہیں آتا۔ ان میں جب میں تصوّر و سے تجاوز کرکے ایک دوسرے تصوّر ب کا تعلّق اس کے ساتھ معلوم کرتا ہوں تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کیا چیز ہے جس کا میں سہارا لیتا ہوں اور جس کے ذریعے سے ان دونوں کی ترکیب عمل میں آ سکتی ہے، ظاہر ہے کہ یہاں تجربے سے مدد لینے کا تو موقع ہی نہیں ہے۔ مثال کے طور پر اس قضیے کو لے لیجیے کہ ہر واقعے کی کوئی علّت ہوتی ہے۔ واقعے کے تصوّر کے اندر وجود کا اور زمانے وغیرہ کا خیال تو موجود ہے اور اس سے تحلیلی تصدیقات اخذ کی جا سکتی ہیں مگر علّت کا تصوّر اس تصوّر سے بالکل خارج ہے اور ایک ایسی چیز کو ظاہر کرتا ہے جو واقعے سے بالکل مختلف ہے اس لیے وہ واقعے کے تصور کا جز نہیں

ہو سکتا۔ کیا وجہ ہے کہ میں واقعے کے متعلق ایک ایسی بات کہتا ہوں جو اُس سے بالکل مختلف ہے اور علّت کے تصوّر کو اِس میں شامل نہیں مگر اُس سے لازماً متعلق جانتا ہوں، وہ کون سا نامعلوم عنصر ہے جس کی بنیاد پر ہمارا ذہن تصوّر ا کے باہر ایک اِس سے مختلف تصوّر ب کو پا لیتا ہے اور اِن دونوں کو لازم و ملزوم سمجھتا ہے یہ تجربہ تو ہو نہیں سکتا اس لیے کہ مذکورہ بالا اصولی قضیّہ نہ صرف اس کلّیت کے ساتھ جو تجربے سے کبھی حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ وجوب کی شان سے یعنی بدیہی طور پر محض تصوّرات سے کام لے کر واقعے کے تصوّر کو علّت کے تصوّر کے ساتھ جوڑ دیتا ہے۔ اِسی قسم کے ترکیبی یعنی توسیعی بدیہی قضایا کا معلوم کرنا ہمارے سارے بدیہی علم کا اصل مقصد ہے۔ اِس میں شک نہیں کہ تحلیلی قضایا بھی نہایت اہم اور ضروری ہیں لیکن صرف اِسی لیے کہ اُن سے ہمارے تصوّرات میں وہ وضاحت پیدا ہو جائے جو ایک یقینی اور وسیع ترکیب کے لیے درکار ہے، حقیقی معنی میں معلومات ہمیں صرف ترکیب ہی سے حاصل ہوتے ہیں۔

(۵)

کل نظری عقلی علوم میں بدیہی ترکیبی تصدیقات بنیادی اصولوں کی حیثیت سے شامل ہیں۔

ریاضی کی کل تصدیقات ترکیبی ہیں۔ یہ بات اب تک عقلِ انسانی کے محققوں کی نظر سے مخفی تھی، بلکہ اُن کے کل مفروضات اِس کے برعکس تھے، حالانکہ یہ ایک ناقابلِ تردید اور اہم حقیقت ہے۔ لوگ یہ دیکھ کر کہ ریاضی

کے کل نتائج قضیّہ تناقض کے مطابق نکالے جاتے ہیں (اور یہ فطرت کا تقاضا ہے کہ ہر بدیہی حقیقت تناقض سے بری ہو) سمجھ لیا کرتے تھے کہ اُس کے بنیادی قضایا بھی قضیہ تناقض ہی سے معلوم کیے جاتے ہیں۔ یہ ان کی غلطی تھی اس لیے کہ ایک ترکیبی قضیہ، قضیۂ تناقض کی رُو سے بجائے خود ہرگز ثابت نہیں ہوتا بلکہ صرف اُسی صورت میں جب کوئی دوسرا ترکیبی قضیّہ پہلے سے مان لیا گیا ہو اور یہ قضیّہ اُس سے مستنبط ہو سکے۔

سب سے پہلے یہ ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ ریاضی کے قضایا ہمیشہ بدیہی تصدیقات ہوتے ہیں نہ کہ تجربی اس لیے کہ اُن میں وجوب پایا جاتا ہے جو تجربے سے اخذ نہیں کیا جا سکتا لیکن اگر لوگ اس بات کو تسلیم نہ کریں تو پھر میں اپنے قول کو خالص ریاضی تک محدود کر لوں گا جس کے تصوّر ہی سے ظاہر ہے کہ اس کا علم تجربی نہیں بلکہ خالص بدیہی ہے۔

شاید بادی النظر میں کوئی یہ خیال کرے کہ قضیّہ ۷+۵ = ۱۲ ایک تحلیلی قضیّہ ہے جو سات اور پانچ کی میزان کے تصوّر سے قضیّہ تناقض کے مطابق مستنبط ہوتا ہے مگر غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ سات اور پانچ کی میزان کے اندر اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ یہ دونوں عدد ایک عدد میں جمع کر لیے گئے ہیں اور اس سے ہرگز یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ واحد عدد کونسا ہے جو ان دونوں اعداد سے مرکّب ہے۔ صرف سات اور پانچ کے مجموعے کا خیال کرنے سے کسی طرح بارہ کا تصوّر خیال میں نہیں آسکتا

اور خواہ ہم اِس ممکنہ میزان کے تصوّر کی کتنی ہی تحلیل کریں ہمیں اس میں بارہ کا عدد کبھی نہیں ملے گا۔ ہمیں اس تصوّر سے تجاوز کرکے اِن دونوں اعداد میں سے کسی ایک کے مشاہدے سے مدد لینا پڑے گی مثلاً اپنی پانچ انگلیوں سے یا (جیسا زیگینر نے اپنے علم الحساب میں کیا ہے) پانچ نقطوں سے، اور پھر مشاہدے میں دیے ہوئے پانچ کی اکائیوں کو ایک ایک کرکے سات کے تصوّر میں جوڑنا پڑے گا۔ پہلے ہم سات کا عدد لیتے ہیں اور پھر پانچ کے تصوّر کے بجائے اپنی پانچ انگلیوں سے مشاہدے کی حیثیت سے مدد لے کر ان اکائیوں کو جو ہم نے پہلے پانچ کے عدد میں اکٹھی کر لی تھیں، ایک ایک کرکے سات کے تصوّر میں جوڑتے ہیں اور اِس طرح بارہ کا عدد پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ بات کہ پانچ اور سات کو جوڑنا ہے ۷ + ۵ کے تصوّر ہی میں خیال کر لی گئی تھی مگر یہ اِس میں خیال نہیں کیا گیا تھا کہ اس کی میزان بارہ کے برابر ہوتی ہے غرض علمِ حساب کا قضیّہ ہمیشہ ترکیبی ہوتا ہے اور یہ اُس وقت اور بھی واضح ہو جاتا ہے جب ہم ذرا بڑے عدد مثال کے طور پر لیں۔ تب ہم پر یہ حقیقت روشن ہو جاتی ہے کہ خواہ ہم اپنے تصوّرات کی کتنی ہی چھان بین کریں، محض ان کی تحلیل سے بغیر مشاہدے سے مدد لیے ہوئے اعداد کی میزان کبھی معلوم نہیں ہو سکتی۔

اسی طرح خالص علم ہندسہ کے بنیادی قضایا بھی تحلیلی نہیں ہوتے، یہ قضیّہ کہ خطِ مستقیم دو نُقطوں کے درمیان سب سے چھوٹا خط ہوتا ہے، ایک ترکیبی قضیّہ ہے۔ اس لیے کہ ہمارے ذہن میں خطِ مستقیم

کا جو تصوّر ہے اُس میں چھوٹا یا بڑا ہونا داخل نہیں بلکہ وہ صرف ایک کیفیت پر مشتمل ہے۔ لہذا چھوٹے کا تصوّر سراسر اضافہ ہے اور کسی تحلیل کے ذریعے سے خطِ مستقیم کے تصوّر سے اخذ نہیں کیا جاسکتا یہاں مشاہدے سے مدد لینا ضروری ہے اور صرف اُسی کے ذریعے سے ترکیب عمل میں آسکتی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ چند اُصول موضوعہ جنھیں ہندسی پہلے سے فرض کر لیتے ہیں، واقعی تحلیلی ہیں اور قضیتہ تناقض پر مبنی ہیں مگر یہ قضایائے توحّد کی حیثیت سے صرف طریق و منہاج کے سلسلے میں کام آتے ہیں اور اصُول علم کا کام نہیں دیتے مثلاً و = و یعنی کُل اپنے آپ کے برابر ہوتا ہے یا ا + ب > و یعنی کُل اپنے جزو سے بڑا ہوتا ہے لیکن یہ قضایا بھی اگرچہ وہ محض تصوّرات کی بنا پر مانے جاتے ہیں، ریاضی میں صرف اِس لیے جگہ پاتے ہیں کہ وہ مشاہدے میں دکھائے جا سکتے ہیں۔ ہم عموماً یہ سمجھتے ہیں کہ اِس قسم کی بدیہی تصدیقات کا محمول ہمارے تصوّر میں موجود ہے اور اس لیے یہ تصدیق تحلیلی ہے مگر اس غلط فہمی کی وجہ صرف الفاظ کا ابہام ہے یعنی ایسی تصدیق میں ہمیں لازم ہے کہ ایک دیے ہوئے تصوّر کے ساتھ ایک خاص محمول خیال کریں اور یہ لزوم خود اس تصوّر میں موجود ہے، مگر سوال یہ نہیں ہے کہ ہمیں دیے ہوئے تصوّر کے ساتھ کیا خیال کرنا لازم ہے بلکہ یہ ہے کہ ہم واقعی اِس تصوّر کے اندر کیا خیال کرتے ہیں، خواہ وہ غیر واضح طور پر کیوں نہ ہو، تب ظاہر ہوتا ہے کہ تصوّر اس محمول سے لازمی تعلّق تو رکھتا ہے مگر اس

حیثیت سے نہیں کہ اسی کے اندر خیال کیا جاتا ہو بلکہ مشاہدے کے توسط سے جس کا اس کے ساتھ جوڑنا ضروری ہے۔

(۲) طبیعیات میں بدیہی ترکیبی تصدیقات بہ حیثیت اصول علم کے شامل ہیں۔ میں صرف دو قضیّے مثال کے طور پر پیش کرتا ہوں، ایک تو یہ قضیہ کہ عالمِ اجسام کے کل تغیرات میں مادّے کی مقدار غیر متغیّر رہتی ہے، دوسرے یہ کہ حرکت کے ہر انتقال میں عمل اور ردِّ عمل باہم مساوی ہوتے ہیں۔ ان دونوں میں نہ صرف ان کا وجوب اور بداہت صاف طور پر ظاہر ہے بلکہ یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ ترکیبی تصدیقات ہیں۔ اس لیے کہ میں مادّے کے تصوّر میں اس کا غیر متغیّر ہونا خیال نہیں کرتا بلکہ صرف اس کا مکان میں موجود ہونا اور اسے پُر کرنا۔ پس دراصل مادّے کے حدود سے تجاوز کر کے اس کے ساتھ بدیہی طور پر اس صفت کو خیال کرتا ہوں جو میں نے پہلے کبھی اُس میں خیال نہیں کی تھی، غرض یہ قضیّہ تحلیلی نہیں بلکہ ترکیبی ہے اور اس کے باوجود بدیہی۔ یہی حال خالص ریاضی کے بقیہ قضایا کا ہے۔

(۳) مابعدالطبیعیات کو وہ اگرچہ اسے ہم ایک ایسا علم سمجھتے ہیں جو ابھی تک کوشش کی حد سے آگے نہیں بڑھا مگر پھر بھی عقلِ انسانی کی فطرت کے لحاظ سے ناگزیر ہے، بدیہی ترکیبی تصدیقات پر مشتمل ہونا چاہیے۔ اس کا ہرگز یہ کام نہیں کہ اشیا کے تصوّرات کو جو ہمارے ذہن میں بدیہی طور پر موجود ہیں، اجزا میں تقسیم

کر کے ان کی تحلیلی تشریح کر دے، بلکہ ہم اس علم میں اپنی بدیہی معلومات کی توسیع چاہتے ہیں اور اس کے لیے ہمیں ایسی تصدیقات سے کام لینا پڑتا ہے، جو دیے ہوئے تصوّر میں ایک نئے تصوّر کا اضافہ کرتے ہیں۔

(٦)

عقلِ محض کا عام مسئلہ

متعدد سوالات کو ایک ہی سوال کی تحت میں لے آنا بجائے خود بہت مفید ہے کیونکہ اس سے ہم نہ صرف اپنے کام کا صحیح تعین کر کے اپنے لیے آسانی پیدا کرتے ہیں بلکہ دوسروں کے لیے بھی جو ہمارے کام کو جانچنا چاہیں، یہ فیصلہ کرنا آسان ہو جاتا ہے کہ ہم اپنے مقصد میں کامیاب ہوئے یا نہیں۔ اصل مسئلہ جو عقلِ محض کو حل کرنا ہے یہ ہے :—

بدیہی ترکیبی تصدیقات کس طرح ممکن ہیں؟

مابعدالطبیعیات کے اب تک مشتبہ اور تناقض میں رہنے کا صرف یہی سبب ہے کہ لوگوں کو اس سے پہلے اس مسئلے کا بلکہ شاید ترکیبی اور تحلیلی تصدیقات کے فرق ہی کا دھیان نہیں آیا۔ اس مسئلے کے حل ہونے پر، یا اس بات کے کافی ثبوت پر کہ جس چیز کے امکان کی تشریح مابعدالطبیعیات چاہتی ہے وہ سرے سے ممکن ہی نہیں ہے، اس علم کے عدم و وجود کا انحصار ہے۔ سب فلسفیوں میں صرف ڈیوڈ ہیوم اس مسئلے سے قریب تر

پہنچا مگر اس نے بھی اس پر کافی وضاحت کے ساتھ اور کلّی حیثیت سے غور نہیں کیا بلکہ اپنی توجہ صرف علّت و معلول کے تعلّق کے ترکیبی قضیے تک محدود رکھی۔ اس نے اپنے خیال میں یہ ثابت کر دیا کہ اس قسم کا قضیہ بدیہی نہیں ہو سکتا اور اس کی تحقیقات کی رُو سے مابعدالطبیعیات محض اس وہم پر مبنی ہے کہ جو معلومات اصل میں تجربے سے ماخوذ ہے اور عادت کی وجہ سے بظاہر وجوب حاصل کر لیتی ہے، اُسے ہم نے غلطی سے عقلی معلومات سمجھ لیا ہے، اگر اس کے پیشِ نظر زیرِ بحث مسئلہ کلّی حیثیت سے ہوتا تو وہ یہ دعوےٰ جو سارے خالص فلسفے کی جڑ کھود ڈالتا ہے، ہرگز نہ کرتا کیونکہ اس کے دلائل کی رُو سے تو خالص ریاضی بھی کوئی چیز نہیں رہتی اس لیے کہ وہ بھی بدیہی ترکیبی تصدیقات پر مشتمل ہے۔ اس صورت میں ہیوم کی عقلِ سلیم یقیناً اُسے اس دعوے سے باز رکھتی

مذکورہ بالا مسئلے کے حل میں اس سوال کا حل بھی شامل ہے کہ ان تمام علوم کی توجیہہ اور تفصیل میں، جن میں معروضات کا بدیہی نظری علم پایا جاتا ہے، عقلِ محض کا استعمال کِس طرح سے ممکن ہے یعنی اس میں ان سوالات کا جواب بھی آ جاتا ہے۔

خالص ریاضی کِس طرح سے ممکن ہے؟

خالص علمِ فطرت (سائنس) کِس طرح سے ممکن ہے؟

چونکہ یہ علوم واقعی موجود ہیں اس لیے ان کے متعلق بجا طور پر

یہ سوال کیا جاتا ہے کہ وہ کس طرح سے ممکن ہیں اس لیے کہ ان کا ممکن ہونا تو ان کے موجود ہونے ہی سے ثابت ہے[1]
اب رہی مابعد الطبیعیات تو اس کی جو ناقابل اطمینان رفتار اب تک رہی ہے اُسے دیکھ کر ہر شخص بجا طور پر اس کے ممکن ہونے میں شُبہ کرے گا اس کے جتنے نظریے اب تک پیش کیے گئے ہیں، ان میں سے کسی کے متعلق اصل مقصد کا لحاظ رکھتے ہوئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ مابعد الطبیعیات کا علم واقعی موجود ہے۔

پھر بھی ایک خاص معنی میں، اس قسم کی معلومات کا وجود تسلیم کرنا پڑتا ہے اور مابعد الطبیعیات علم کی حیثیت سے نہ سہی مگر ایک فطری رُجحان کی حیثیت سے ضرور موجود ہے اس لیے کہ عقل انسانی محض ہمہ دانی کے زعم میں نہیں بلکہ خود اپنی ضروریات سے مجبور ہو کر برابر ان مسائل کی تحقیقات میں لگی رہتی ہے جو اس کے کسی تجربے یا تجربے سے اخذ کیے ہوئے اصولوں سے حل

---

[1] ممکن ہے کہ علمِ فطرت (سائنس) کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے اس میں بعض لوگوں کو شُبہ ہو۔ لیکن ان مختلف قضایا پر جو اصلی (تجربی) علمِ طبیعیات کے شروع میں آتے ہیں (مثلاً مادے کی مقدار کا غیر متغیر ہونا، مادے کا جمود، عمل اور ردِّ عمل کا مساوی ہونا وغیرہ) نظر ڈالتے ہی اُنھیں یہ یقین ہو جائے گا کہ یہ قضایا ایک خالص (یا عقلی) طبیعیات بناتے ہیں جو اس کی مستحق ہے کہ ایک جداگانہ علم کی حیثیت سے اُس کا پورا دائرہ، خواہ تنگ ہو یا وسیع، بالکل الگ کر دیا جائے۔

نہیں ہو سکتے، چنانچہ سب انسانوں میں عقل کے غور و فکر کے درجے پر پہنچتے ہی مابعدالطبیعیات کا کوئی نہ کوئی نظریہ ہمیشہ موجود ہے اور ہمیشہ رہے گا اس لیے اس کے متعلق بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مابعدالطبیعیات بہ حیثیت ایک فطری رجحان کے کس طرح سے ممکن ہے یعنی وہ سوالات جو عقل اپنے آپ سے کرتی ہے اور جن کا برا بھلا جواب دینے پر خود اس کی ضرورت اسے مجبور کرتی ہے، عام عقلِ انسانی میں کیوں کر پیدا ہوتے ہیں؟

لیکن چونکہ ان فطری سوالات مثلاً عالم حادث ہے یا قدیم وغیرہ کا جواب دینے کی جو کوششیں اب تک کی گئی ہیں ان کے نتائج میں ہمیشہ ناگزیر تناقض پایا گیا ہے، اس لیے ہم صرف مابعدالطبیعیات کے فطری رجحان یعنی خود عقلِ محض کی اس استعداد پر قناعت نہیں کر سکتے جس سے مابعدالطبیعیات کا کوئی نہ کوئی نظریہ (خواہ وہ کچھ بھی ہو) پیدا ہو جاتا ہے بلکہ ہمیں اس کے علم یا عدمِ علم کا یقینی فیصلہ کر لینا چاہیے یعنی یا تو ہم عقلِ محض کے سوالات کے معروضات کا مکمل علم حاصل کر لیں یا یہ بات طے کر لیں، کہ وہ کس حد تک ان سوالات کا جواب دینے کے قابل یا ناقابل ہے، بالفاظ دیگر یا تو ہم اپنی عقلِ محض کو وثوق کے ساتھ توسیع دیں یا اس کی معیّن اور یقینی حدود مقرر کر دیں۔

یہ آخری سوال جو مذکورہ بالا عام مسئلے سے پیدا ہوتا ہے بجا طور پر ان الفاظ میں کیا جا سکتا ہے:۔

مابعدالطبیعیات بحیثیت علم کے کس طرح سے ممکن ہے؟

غرض عقل کی تنقید سے ہمیں بالآخر لازماً علم حاصل ہوتا ہے بخلاف اس کے اس سے اذعانی طور پر بلا تنقید کام لینے سے ہم بے بنیاد دعوے کرنے لگتے ہیں جن کے مقابلے میں دوسرا شخص بالکل متضاد دعوے پیش کر سکتا ہے اور وہ بھی بظاہر اتنے ہی صحیح معلوم ہوتے ہیں چنانچہ ہم تشکیک میں مبتلا ہو کر رہ جاتے ہیں۔

اس علم کا دائرہ بھی اتنا وسیع نہیں ہو سکتا کہ ہم اس کی وسعت سے ڈر جائیں اس لیے کہ وہ عقل کے موضوعات سے جن کی کثرت نا محدود ہے، بحث نہیں کرتا بلکہ صرف عقلِ محض سے یعنی ان مسائل سے جو اسی کے اندر سے پیدا ہوتے ہیں جنھیں اس سے مختلف اشیا کی فطرت نہیں بلکہ خود اس کی فطرت پیش کرتی ہے، اس لیے جب عقلِ محض اس بات سے پوری طرح واقف ہو چکی ہو کہ اس میں معروضاتِ تجربہ کا علم حاصل کرنے کی کس حد تک قابلیت ہے تو وہ آسانی سے اپنے اس استعمال کا دائرہ اور حدود بھی مکمل اور یقینی طور پر معیّن کر سکتی ہے جس میں تجربے کی آخری سرحد سے آگے بڑھنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

پس ان سب کوششوں کو جو اب تک مابعدالطبیعیات کا علم اذعانی طور پر حاصل کرنے کے لیے کی گئی ہیں کالعدم سمجھنا چاہیے اس لیے کہ مابعدالطبیعیات کے مختلف نظریات میں جتنا تحلیلی عنصر ہے، یعنی اِن تصوّرات کا تجزیہ جو ہماری عقل میں بدیہی طور پر

موجود ہیں وہ حقیقی مابعد الطبیعیات کا صرف ایک ذریعہ ہے نہ کہ مقصد۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ ہم اپنے بدیہی علم کو ترکیبی طور پر توسیع دیں اور وہ اس تحلیل کے ذریعہ سے پورا نہیں ہوتا اس لیے کہ وہ تو صرف یہی دکھاتی ہے کہ ان تصوّرات کے اندر کیا اجزا شامل ہیں، یہ نہیں بتاتی کہ ہم یہ تصوّرات بدیہی طور پر کیونکر حاصل کر سکتے ہیں، تاکہ عام معروضاتِ علم کے بارے میں ان کا صحیح اور جائز استعمال متعیّن کیا جا سکے۔ اگر مابعد الطبیعیات اپنے ان تمام دعووں سے دست بردار ہو جائے تو اس میں اس کی کوئی توہین نہیں اس لیے کہ جو صریحی تناقض اس کے اندر پائے جاتے ہیں، جن کا پیش آنا اذعانی طریقے سے ناگزیر ہے، انھوں نے مابعد الطبیعیات کے تمام سابقہ نظریات کی قدر اور وقعت کھو دی ہے۔ اس میں کہیں زیادہ عزت ہے کہ ہم اندرونی مشکلات اور بیرونی مزاحمتوں کی پروا نہ کریں اور اس علم کو جو عقلِ انسانی کے لیے ناگزیر ہے جس کے ہر تنے کو ہم کاٹ کر پھینک سکتے ہیں مگر اس کی جڑ کو تلف نہیں کر سکتے، ایک دوسرے طریقے سے جو بالکل متضاد ہو، نشو و نما دے کر پھولنے پھلنے کے قابل کر دیں۔

(۷)

"تنقید عقلِ محض کے نام سے ایک جداگانہ علم کا تصوّر اور اس کی تقسیم

مذکورہ بالا بحث سے ایک جداگانہ علم کا تصوّر پیدا ہوتا ہے جسے ہم تنقیدِ عقلِ محض کہہ سکتے ہیں۔ عقل یا قوّتِ حکم وہ قوّت ہے جس سے

ہمیں بدیہی علم کے اُصول حاصل ہوتے ہیں اور عقلِ محض یا حکمِ محض وہ ہے جو خالص بدیہی علم کے اصول پر مشتمل ہے۔ دستورِ عقلِ محض ان تمام اصولوں کا مجموعہ کہلائے گا جن کے مطابق خالص بدیہی معلومات حاصل ہوتی ہے اور ہو سکتی ہے۔ اگر یہ دستور مکمل طور پر عمل میں لایا جائے گا تو نظامِ عقلِ محض مدّون ہو جائے گا۔ مگر یہ تو بہت بڑا حوصلہ ہے۔ ابھی تک تو یہ بھی طے نہیں ہؤا کہ ہمارے بدیہی علم کی توسیع ممکن بھی ہے یا نہیں اور اگر ہے تو کن صورتوں میں، اس لیے ہم اس علم کو جو صرف عقلِ محض کی معلومات کے ماخذ اور حدود سے بحث کرتا ہے، نظامِ عقلِ محض کی تمہید کی حیثیت دے سکتے ہیں۔ اسے ہم عقلِ محض کا نظریہ نہیں بلکہ اس کی تنقید کہیں گے اور اس کا فائدہ فلسفیانہ غور و فکر کے لحاظ سے محض منفی ہوگا یعنی وہ ہماری عقل کی توسیع کا نہیں بلکہ اس کی تشریح کا کام دے گی اور اسے اغلاط سے محفوظ رکھے گی جو بجائے خود ایک بڑی خدمت ہے۔ میں اس کل علم کو قبل تجربی کہتا ہوں، جو معروضات سے نہیں بلکہ معروضات کا علم حاصل کرنے کے طریقے سے بحث کرتا ہے جہاں تک کہ یہ علم بدیہی طور پر حاصل ہو سکتا ہے۔ ان تصوّرات کا مکمل نظام قبل تجربی فلسفہ کہلائے گا مگر یہ کام بھی ابتدائے کار میں بہت زیادہ ہے اس لیے کہ ایسا نظام بدیہی معلومات یعنی تحلیلی اور ترکیبی دونوں قسم کی معلومات پر مشتمل ہوگا۔ اس کا دائرہ ہمارے مقصد کے لحاظ سے حد سے زیادہ وسیع ہوگا اس لیے کہ ہمیں

تحلیل تو صرف اس حد تک کرنا چاہیے جہاں تک کہ وہ ہمارے اصلی مدعا یعنی بدیہی ترکیب کے اصول معلوم کرنے کے لیے ناگزیر ہو۔ اس وقت ہمیں یہی تحقیق کرنا ہو جسے ہم قبل تجربی نظریہ نہیں بلکہ صرف قبل تجربی تنقید کہ سکتے ہیں اس لیے کہ اس کی غرض علم کی توسیع نہیں بلکہ تصیح اور کل بدیہی معلومات کی قدر و قیمت جانچنے کا ایک معیار پیش کرنا ہو، یہ تنقید اس کی تیاری ہو کہ ہو سکے تو ایک دستور (Organon) ورنہ ضابطہ (Canon) بنا لیا جائے جس کے مطابق آگے چل کر فلسفہ عقلِ محض کا مکمل نظام تحلیلاً اور ترکیباً دونوں طرح سے مدّون ہو سکے خواہ یہ عقلِ محض کی معلومات کی توسیع پر مشتمل ہو یا اس کی تحدید پر۔ ہم پہلے ہی سے اندازہ کر سکتے ہیں کہ اس نظام کا مدّون کرنا ممکن ہو اور اس کا دائرہ اتنا وسیع نہیں ہوگا کہ ہم اسے مکمل کرنے کی امید نہ رکھیں، یہ اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہو کہ ہماری بحث کا موضوع اشیا کی نامحدود فطرت نہیں بلکہ عقل ہی جو اشیا کا علم حاصل کرتی ہو اور اس کا بھی وہ پہلو جو بدیہی ترکیبی علم سے تعلّق رکھتا ہو۔ عقل کا یہ ذخیرہ ہمیں خارج میں تلاش نہیں کرنا ہو اس لیے کہ وہ ہم سے مخفی نہیں رہ سکتا اور جہاں تک قیاس کیا جا سکتا ہو وہ اتنا مختصر ہو گا کہ ہم اس کا پورا احاطہ اور اس کی قدر و قیمت کی صحیح تشخیص کر لیں گے۔

لوگوں کو یہاں عقلِ محض سے متعلق کتابوں اور نظام ہائے فلسفہ

کی تنقید کی توقع نہیں کرنی چاہیے بلکہ خود عقلِ محض کی تنقید کی جب یہ بنیاد قائم ہو جائے گی تب ہی ہمیں وہ یقینی معیار ہاتھ آئے گا جس پر اس مبحث کی قدیم و جدید تصانیف کی فلسفیانہ قدر پرکھی جا سکتی ہے ورنہ ہم بغیر کسی استحقاق کے مورّخ اور مصنف بن بیٹھیں گے اور دوسروں کے بے بنیاد دعووں کی تردید اپنے دعووں کے ذریعہ سے کریں گے جو اسی قدر بے بنیاد ہوں گے۔

قبل تجربی فلسفہ ، ایک ایسے علم کا تخیل ہے جس کا نقشہ تنقیدِ عقلِ محض کو تعمیری حیثیت سے یعنی اصول علم کی بنیاد پر بنانا چاہیے اور اس عمارت کی ایک ایک اینٹ کے ثابت اور مضبوط ہونے کی ضمانت کرنی چاہیے ۔ خود یہ تنقید صرف ایک وجہ سے قبل تجربی فلسفہ نہیں کہلا سکتی اور وہ یہ ہے کہ ایک مکمل نظام ہونے کے لیے اس میں انسان کے تمام بدیہی علم کی مفصل تحلیل بھی شامل ہونی چاہیے - یوں تو ہماری تنقید میں بھی ان تمام بنیادی تصوّرات کی کامل تعداد کا پیشِ نظر رہنا ضروری ہے جن پر وہ علم جو بدیہی سمجھا جاتا ہے ، مشتمل ہے لیکن خود ان بنیادی تصوّرات کی مفصل تحلیل اور ان سے اخذ کیے ہوئے دوسرے تصوّرات کا مکمل تبصرہ تنقیدِ عقلِ محض میں بجا طور پر ترک کیا جاتا ہے- اس کی دو وجوہ ہیں ۔ ایک تو اس تحلیل سے کوئی خاص فائدہ نہیں اس لیے کہ اس میں ان شبہات کی گنجائش نہیں جو ترکیب میں پائے جاتے ہیں اور جن کے لیے تنقید کی ضرورت

پیش آتی ہے، دوسرے یہ ہمارے منصوبے کی وحدت کے خلاف ہے کہ ہم اس تحلیل اور استخراج کے مکمل ہونے کی ذمہ واری اپنے سر لیں جس کے ہم اپنے مقصد کے لحاظ سے پابند نہیں ہیں۔ تاہم ان بدیہی تصوّرات کی، جو ہم آگے چل کر پیش کریں گے، مکمل تحلیل اور ان سے دوسرے تصوّرات کا استخراج بھی آسانی سے کیا جا سکے گا جب یہ سارے بنیادی تصوّرات اصولِ ترکیب کی حیثیت سے ایک بار ہمارے سامنے آ جائیں گے اور اس اہم پہلو سے کسی بات کی کمی نہیں رہے گی۔

غرض تنقیدِ عقلِ محض میں قبل تجربی فلسفے کے تمام لوازم موجود ہیں اور یہ اس کے پورے تصوّر پر حاوی ہے مگر پھر بھی یہ تنقید بجائے خود قبل تجربی فلسفہ نہیں ہے اس لیے کہ وہ تحلیل صرف اسی حد تک کرتی ہے جہاں تک کہ بدیہی تجربی علم کی تحقیق کے لیے ضروری ہے۔

اس علم کی تقسیم میں سب سے زیادہ یہ بات پیشِ نظر رہنی چاہیے کہ اس میں کوئی ایسے تصوّرات نہ آنے پائیں جن میں تجربے کا کوئی جزو شامل ہو یعنی بدیہی علم کا بالکل خالص ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ گو اخلاق کے بنیادی احکام اور تصوّرات بدیہی علم کی حیثیت رکھتے ہیں، پھر بھی قبل تجربی فلسفے میں داخل نہیں اس لیے کہ وہ راحت و الم خواہشات و رجحانات وغیرہ کے تصوّرات سے لگاؤ رکھتے ہیں جو سارے کے سارے تجربے سے ماخوذ ہیں۔ خود اخلاقی احکام کی بنیاد خواہشات و رجحانات وغیرہ پر نہ سہی

مگر پھر بھی فرض کے تصوّر کے سلسلے میں، خواہ وہ رُکاوٹوں کو دُور کرنے کی شکل میں ہو یا رغبت کی شکل میں، جیسے ہمارے افعال کا محرّک نہیں ہونا چاہیے، یہ احکام ان تجربی تصوّرات کو خالص اخلاقیات کے نظام میں داخل کر دیتے ہیں۔ چنانچہ قبل تجربی فلسفہ خالص عقلِ نظری کا فلسفہ ہی اس لیے کہ عملی مسائل کو جہاں تک محرکات عمل کا دخل ہی جذبات سے تعلّق ہوتا ہی، جن کا ماخذِ علم تجربہ ہی۔ اگر ہم اس علم کی تقسیم ایک نظام کے عام نقطۂ نظر سے کرنا چاہیں تو وہ دو مباحث پر مشتمل ہوگا۔ مبادیات کی بحث اور منہاج کی بحث۔ ان میں سے ہر قسم کی مزید تقسیمیں ہوں گی جن کی یہاں توجیہہ کرنے کی گنجائش نہیں۔ صرف اتنی بات تمہید یا تعارف کے طور پر کہنا ضروری معلوم ہوتا ہی کہ عِلمِ انسانی کے دو شُعبے ہیں جن کی شاید ایک مشترک اصل ہو جس سے ہم واقف نہیں یعنی حِس اور عقل۔ حِس کے ذریعے سے معروضات ہمارے سامنے پیش کیے جاتے ہیں اور عقل کے ذریعے سے ہم ان کا خیال کرتے ہیں۔ جس حد تک کہ حِس میں ایسے بدیہی ادراکات شامل ہوں اُس حد تک وہ بھی قبل تجربی فلسفے کی ذیل میں آ جائے گی قبل تجربی حِس کی بحث حصّۂ اوّل یعنی مبادیات میں شامل ہو گی اس لیے کہ وہ شرائط جن کے مطابق عِلمِ انسانی کے معروضات پیش کیے جاتے ہیں، ان شرائط سے پہلے آنی چاہییں جن کے مطابق وہ خیال کیے جاتے ہیں۔

تنقیدِ عقلِ محض

(۱)

قبل تجربی مبادیات

قبل تجربی مبادیات

(حصۂ اول)

قبل تجربی حسیات

(ا)

خواہ ہمارے ادراکات کسی طریقے سے اور کسی ذریعے سے معروضات پر مبنی کیے جائیں یہ یقینی بات ہی کہ جو ادراک بلا واسطہ معروض سے تعلق رکھتا ہی اور تمام خیالات کے لیے وسیلۂ علم کا کام دیتا ہی، وہ مشاہدہ ہی۔ مگر مشاہدہ اُسی وقت ہو سکتا ہی جب معروض ہمیں دیا ہؤا ہو اور یہ کم سے کم انسانوں کے لیے اسی صورت سے ممکن ہی کہ وہ ہمارے ذہن کو ایک خاص طریقے سے متاثر کرے۔ اس طرح معروضات سے متاثر ہو کر ادراکات حاصل کرنے کی صلاحیت حِس کہلاتی ہی۔ پس حِس کے ذریعے سے معروضات ہمیں دیے جاتے ہیں اور صرف اُسی سے مشاہدات حاصل ہوتے ہیں۔ عقل کے ذریعے سے معروضات خیال کیے جاتے ہیں اور اس سے تصوّرات پیدا ہوتے ہیں، مگر تمام خیالات کا خواہ بلا واسطہ یا بالواسطہ، بعض علامات کے ذریعے سے، مشاہدات پر (یعنی ہم انسانوں کے لیے حِس پر) مبنی ہونا ضروری ہی کیونکہ ہمیں کسی اور طریقے

سے کوئی معروض دیا ہی نہیں جا سکتا۔

حِسّی معروض کا عمل ہماری قوّتِ ادراک پر، جہاں تک کہ ہم اُس سے متاثر ہوتے ہیں، ادراکِ حِسّی کہلاتا ہو۔ وہ مشاہدہ جو ادراکِ حسّی کے واسطے سے کسی معروض پر مبنی ہو، مشاہدۂ تجربی ہو۔ مشاہدۂ تجربی کے غیر معیّن معروض کو مظہر کہتے ہیں۔

مظہر کے اس جُز کو جو ادراکِ حسّی پر مشتمل ہوتا ہو ہم اُس کا ہیولےٰ اور اس جُز کو جس میں کثرتِ مظاہر بعض مقررہ نسبتوں کے لحاظ سے ترتیب پاتی ہو اس کی صورت کہیں گے۔ چونکہ یہ ناممکن ہو کہ وہ جُز جس میں حسّی ادراکات ترتیب دیے جائیں اور ایک معیّنہ صورت اختیار کریں خود بھی حِسّی ادراک ہو اس لیے مظاہر کا ہیولےٰ تو ہمیں تجربے سے حاصل ہوتا ہو لیکن ان سب کی صورت ہمارے ذہن میں تجربے سے پہلے موجود ہونی چاہیے اور تمام حسّی ادراکات سے الگ سمجھی جانی چاہیے۔

ہم ان سب ادراکات کو (عقل کے قبل تجربی استعمال ہیں) خالص کہتے ہیں، جن میں حِس کا لگاؤ نہ پایا جائے، چنانچہ حسّی مشاہدات کی خالص صورت ذہن میں بدیہی طور پر پائی جائے گی اور اسی کے اندر کثرتِ مظاہر کا بعض مقررہ نسبتوں کے لحاظ سے مشاہدہ کیا جائے گا۔ خود اس خالص صورتِ حِسّ کو بھی ہم خالص مشاہدہ کہہ سکتے ہیں۔ چنانچہ اگر ہم ایک جسم کے ادراک سے اُن تعیّنات کو جو عقل اُس کے اندر خیال کرتی ہو

یعنی جوہریت، قوّت، تقسیم پذیری وغیرہ اور ان تعینات کو جو ادراکِ حسّی سے تعلّق رکھتے ہیں یعنی ٹھوس پن، رنگ سختی وغیرہ الگ کر دیں پھر بھی اِس تجربی مشاہدے میں کچھ باقی رہ جاتا ہی یعنی شکل اور حجم۔ ان کا تعلق خالص مشاہدے سے ہی جو بدیہی طور پر، قبل اِس کے کہ حِس یا ادراکِ حسّی کا کوئی معروض دیا ہُوا ہو، محض صورتِ حِس کی حیثیت سے ہمارے ذہن میں موجود ہوتا ہی۔

حِس بدیہی کے کل اُصولوں کے علم کو ہم قبل تجربی حِسیات[1] کہیں گے۔ یہ عِلم قبل تجربی معلومات کا پہلا حصّہ ہو گا، اِس کا دوسرا حصّہ جو خالص تصوّر کے اُصولوں پر مشتمل ہو گا، قبل تجربی منطق کہلائے گا۔

---

[1] صرف اہلِ جرمنی اب اُس چیز کے لیے جسے دوسرے لوگ تنقیدِ ذوقیات (جمالیات) کہتے ہیں، حِسیات کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ حِسیات کی اصطلاح کو اِس معنی میں استعمال کرنا اُس غلط اُمید پر مبنی ہی جو لائق نقّاد باؤم گارٹن کے دل میں پیدا ہوئی تھی کہ وہ جمالیات کے تنقیدی مطالعے کو عقلی اُصولوں کے تحت میں لے آئے گا اور اس کے قواعد کو ایک علم کے درجے پر پہنچا دے گا مگر یہ کوشش بالکل بیکار ہی۔ اِس لیے کہ جتنے قواعد یا معیار تصوّر کیے گئے ہیں وہ اپنے اہم ماخذوں کے لحاظ سے محض تجربی ہیں پس وہ بدیہی قوانین کا کام نہیں دے سکتے جو ہماری ذوقیاتی تصدیق کی رہنمائی کر سکیں۔ بلکہ خود یہ تصدیق اِن قواعد کی صحت کا معیار ہی۔ اس لیے مناسب یہ ہو گا کہ ہم حِسّیات کا لفظ تنقیدِ ذوقیات کے معنی میں استعمال کرنا ترک کر دیں اور اُسے اُس بحث کے لیے رہنے دیں۔

(بقیہ بر صفحہ آئندہ)

قبل تجربی حسیاتؔ میں ہم سب سے پہلے حس کی تجرید کریں گے یعنی اُس سے وہ تمام اجزا الگ کر لیں گے جو عقل اپنے تصوراؔت کے ذریعے سے خیال کرتی ہو تاکہ صرف تجربی مشاہدہ باقی رہ جائے۔ اس کے بعد ہم اس میں سے وہ اجزا بھی نکال دیں گے جو ادراکِ حسّی سے تعلق رکھتے ہیں تاکہ صرف خالص مشاہدہ یعنی محض صورتِ مظاہر باقی رہ جائے جس کے سوا حسِ بدیہی کا اور کوئی ماخذ نہیں۔ اس بحث سے یہ ظاہر ہوگا کہ حسّی مشاہدے کی دو خالص صورتیں علمِ بدیہی کے مبدا کی حیثیت سے پائی جاتی ہیں یعنی زمان و مکان، اور اب ہمیں اُنھیں پر غور کرنا ہو۔

قبل تجربی حسیاتؔ کی پہلی فصل

مکان کی بحث

تصوّرِ مکان کی ما[۲] بعد الطبیعیاتی توضیح

ہم اپنے خارجی حس کے ذریعے سے (جو ہمارے نفس کی ایک خصوصیت ہی) معروضات کا ادراک اس حیثیت سے کرتے ہیں کہ وُہ ہمارے نفس کے باہر مکان میں موجود ہیں۔ مکان ہی کے اندر

جو واقعی علم کی حیثیت رکھتی ہو (یہ قُدما کی اصطلاح اور ان کے مفہوم سے قریب تر ہو ان کے یہاں علم کی تقسیم حسیاؔت اور عقلیات میں کی جاتی تھی) یا نظری فلسفے کی کی اصطلاح کی پیروی کریں اور حسیاؔت کو کچھ تو قبلِ تجربی اور کچھ نفسیاتی معنی میں لیں۔

ان کی شکل، حجم اور باہمی تعلق کا تعین کیا جا سکتا ہے۔ داخلی حس میں حس کے ذریعے سے ہمارا نفس خود اپنا یا اپنی اندرونی کیفیت کا مشاہدہ کرتا ہے، نفس کا اِدراک ایک معروض کی حیثیت سے تو نہیں ہوتا مگر پھر بھی وُہ ایک معیّنہ صورت ہے جس کے سوا ہماری اندرونی کیفیت کا مشاہدہ کسِی اور صورت سے نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ تمام اندرونی تعیناَت کا اِدراک زمانے کے اعتبار سے کیا جاتا ہے۔ زمانے کا مشاہدہ نفس کے باہر نہیں ہو سکتا اور نہ مکان کا نفس کے اندر ہو سکتا ہے۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ زمان و مکان کیا ہیں؟ کیا وہ حقیقی اشیا ہیں؟ یا اشیا کے تعیّنات اور علاقے ہیں جو اُن میں ہمیشہ پائے جاتے ہیں خواہ ہم ان کا ادراک کریں یا نہ کریں؟ یا وُہ ایسے تعیناَت ہیں جو صرف صورت مشاہدہ یعنی ہمارے نفس کی داخلی ماہیت سے تعلّق رکھتے ہیں اور اس کے بغیر کسی شے کی طرف منسوب نہیں کیے جا سکتے؟ اس کی تحقیق کے لیے ہم سب سے پہلے تصوّر مکان کی توضیح کریں گے۔ توضیح سے مُراد کسِی تصوّر کے مشمول کا واضح اِدراک ہے (خواہ وُہ مفصّل ہو یا نہ ہو) اور مابعد الطبیعیاتی توضیح وہ ہے جس میں کسی تصوّر پر اِس حیثیت سے نظر ڈالی جائے کہ وُہ بدیہی طور پر دیا ہُوا ہے۔

۱۔ مکان کوئی تجربی کُلّی تصوّر نہیں ہے، جو خارجی تجربات سے ماخوذ ہو۔ اِس لیے کہ حسّی ادراکات کو کسِی خارجی معروض کی طرف (یعنی ایک ایسے معروض کی طرف جو مکان میں اُس جگہ

نہیں جہاں میں خود ہوں، بلکہ کسی اور جگہ واقع ہو) منسوب کرنا اور اُنھیں ایک دوسرے سے الگ اور پہلو بہ پہلو یعنی نہ صرف نوعیّت میں مختلف بلکہ مختلف مقامات پر تصوّر کرنا تب ہی ممکن ہو جب مکان کا تصوّر پہلے سے موجود ہو۔ پس مکان کا تصوّر خارجی مظاہر کے علاقوں کے تصوّر سے ماخوذ نہیں ہو سکتا بلکہ خارجی تجربے کا امکان ہی اِس تصوّر پر مبنی ہو۔

۲۔ مکان ایک وجوبی بدیہی ادراک ہو جس پر تمام خارجی مشاہدات مبنی ہیں۔ ہم کبھی اِس کا تصوّر نہیں کر سکتے کہ مکان موجود نہیں، حالانکہ یہ بات خیال میں آ سکتی ہو کہ مکان موجود ہو اور اُس میں معروضات نہ پائے جائیں۔ پس اُسے مظاہر کے امکان کی شرط لازم سمجھنا چاہیے نہ کہ ایک تعیّن جو اِن کا پابند ہو، یعنی وہ ایک بدیہی اِدراک ہو جس پر خارجی مظاہر وجوباً مبنی ہیں۔

۳۔ مکان اشیا کے عام علاقوں کا منطقی یا کُلّی تصوّر نہیں ہو بلکہ ایک خالص مشاہدہ ہو اس لیے کہ ہم صرف ایک ہی مکان کا تصوّر کر سکتے ہیں اور جب ایک سے زیادہ مکانات کا ذکر آتا ہو تو اُس سے اِس واحد مکان کے حِصّے مُراد لیے جاتے ہیں۔ یہ حِصّے مکان محیط کے اجزائے ترکیبی کی حیثیت نہیں رکھتے اور اُس سے متقدم نہیں ہو سکتے بلکہ اُن کا تصوّر صرف اُس کے اندر ہی کیا جا سکتا ہو وہ حقیقت میں واحد ہو اِس کے حصّوں کی کثرت اور اُسی کے ساتھ مکانات کا عام تصوّر صرف

اِس وحدت کی حد بندیوں پر مبنی ہے۔ پس مکان کے تمام تصورات کی بنا ایک خالص بدیہی مشاہدے پر ہے۔ اسی طرح ہندسے کے کُل قضایا بھی مثلاً یہ کہ مثلّث کے دو ضلعے مِل کر تیسرے سے بڑے ہوتے ہیں، ہرگز خط اور مثلّث کے عام تصورات سے نہیں بلکہ مشاہدے سے اخذ کیے جاتے ہیں اور وہ بھی بدیہی طور پر صریحی یقینیت کے ساتھ۔

۴۔ مکان کا تصوّر ایک نا محدود دی ہوئی مقدار کی حیثیت سے کیا جاتا ہے۔ کُلّی تصوّر کا مفہوم ہمارے ذہن میں یہ ہے کہ وہ ممکن تصورات کی نا محدود کثرت میں (بہ حیثیت ان کی مشترک علامت کے) شامل ہے یعنی یہ سب تصورات اُس کی تحت میں آتے ہیں۔ مگر کسی کُلّی تصوّر کا بہ حیثیت تصوّر کے اِس طرح خیال نہیں کیا جا سکتا کہ وہ تصورات کی ایک نامحدود تعداد اپنے اندر شامل رکھتا ہے لیکن مکان کا خیال اسی طرح کیا جاتا ہے (اس لیے کہ مکان کے کل حصے جو نامحدود ہیں ساتھ ساتھ دیے ہوئے ہیں)۔ پس مکان اصل میں ایک بدیہی مشاہدہ ہے نہ کہ کُلّی تصوّر۔

(۳)

تصوّرِ مکان کی قبل تجربی توضیح

کسی تصوّر کی قبل تجربی توضیح سے ہماری مراد یہ ہے کہ اُسے ایک ماخذ کی حیثیت سے دکھائیں جس سے بدیہی ترکیبی معلومات اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ اِس کے لیے دو شرطیں ہیں:۔

(۱) زیرِ بحث تصوّر سے واقعی یہ معلومات اخذ کیے جا سکتے ہوں۔

(۲) ان معلومات کا امکان زیرِ بحث تصوّر کی اِسی مخصوص توضیح پر منحصر ہو۔

ہندسہ وہ علم ہی جو مکان کی صفات کا ترکیبی اور اسی کے ساتھ بدیہی طور پر تعیّن کرتا ہی۔ تو پھر مکان کا تصوّر کیا ہونا چاہیے کہ اس کے متعلّق اس قِسم کے معلومات ممکن ہوں؟ ظاہر ہی کہ اُسے اصل میں مشاہدہ ہونا چاہیے اس لیے کہ محض ایک تصوّر سے ایسے معلومات اخذ نہیں کیے جا سکتے جو اس تصوّر کے دائرے سے آگے بڑھ جاتے ہوں، حالانکہ علم ہندسہ میں یہی ہوتا ہی، (دیکھو مقدمہ ۵) لیکن یہ مشاہدہ ہمارے نفس میں بدیہی طور پر یعنی معروض کے حِسّی ادراک سے پہلے پایا جانا چاہیے یعنی اسے تجربی مشاہدہ نہیں بلکہ خالص مشاہدہ ہونا چاہیے اِس لیے کہ علم ہندسہ کے قضایا سب کے سب یقینی ہوتے ہیں یعنی ان کے ساتھ لازمی طور پر وجوب کا شعور ہوتا ہی مثلاً یہ کہ مکان کے تین ابعاد ہوتے ہیں۔ اِس قِسم کے قضایا تجربی یا تجربے سے مأخوذ نہیں ہو سکتے (دیکھو مقدمہ۔ ۲)

اب سوال یہ ہی کہ ایک خارجی مشاہدہ جو خود معروضات سے پہلے ہوتا اور ان کے تصوّر کا بدیہی طور پر تعیّن کرتا ہی ہمارے نفس میں کِس طرح موجود ہو سکتا ہی۔ ظاہر ہی کہ صرف اسی طرح کہ وہ موضوع میں بہ حیثیت اس کی صورتِ مخصوص کے پایا جائے جس کی بدولت وہ معروض سے متأثر ہوتا ہی اور اس کا بلاواسطہ ادراک یعنی مشاہدہ حاصِل کرتا ہی یعنی بہ حیثیت حِس خارجی کی

عام صورت کے۔

چنانچہ صرف اسی توضیح سے جو ہم نے کی ہے، علمِ ہندسہ بہ حیثیت بدیہی ترکیبی علم کے ممکن ہے۔ ہر وُہ توضیح جس سے یہ فائدہ حاصل نہ ہو اگرچہ وہ دیکھنے میں ہماری توضیح سے مشابہ ہو مگر اِس علامت کے ذریعے سے اِس سے آسانی سے تمیز کی جا سکتی ہے۔

مذکورہ بالا تصور کے نتائج

(الف) مکان میں اشیا کی کسی صفت کا یا اُن کے باہمی علاقے کا یعنی کسی ایسے تعیّن کا ادراک نہیں کیا جاتا جو معروضات میں پایا جاتا ہو اور مشاہدے کے موضوعی تعینات کو الگ کر دینے کے بعد بھی باقی رہے اس لیے کہ نہ تو مطلق اور نہ اضافی تعیّنات ان اشیا سے پہلے، جن سے وُہ تعلق رکھتے ہیں یعنی بدیہی طور پر مشاہدہ کیے جا سکتے ہیں۔

(ب) مکان حقیقت میں صرف خارجی مظاہر محسوس کی صورت ہے یعنی حسیّات کا داخلی تعیّن جس کے بغیر خارجی مشاہدہ ممکن نہیں۔ چونکہ موضوع میں معروضات سے متاثر ہونے کی صلاحیت لازمی طور پر اُن معروضات کے مشاہدے سے پہلے موجود ہوتی ہے اِس لیے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ کل مظاہر کی صورت کس طرح ادراکِ حسّی سے پہلے یعنی بدیہی طور پر نفس میں دی گئی ہوتی ہے اور کس طرح وہ ایک خالص مشاہدے کی حیثیت سے،

جس کے اندر تمام معروضات کا تعیّن کیا جاتا ہے، ان کے باہمی علاقوں کے اصُولی تجربے سے پہلے اپنے اندر رکھتی ہے۔ اِس لیے ہم مکان اور اشیا کے ابعاد وغیرہ کا ذکر صرف ایک انسان کے نقطۂ نظر سے کر سکتے ہیں۔ اگر ہم اُس داخلی تعیّن سے جس کے بغیر ہمیں خارجی مشاہدہ حاصل نہیں ہوسکتا یعنی اشیا سے متاثر ہونے کے طریقے سے، قطع نظر کرلیں تو مکان کا تصوّر کوئی معنی نہیں رکھتا۔ یہ محمول اشیا سے اُسی حد تک منسوب کیا جاتا ہے جہاں تک وہ ہم پر ظاہر ہوتی ہیں یعنی حِسّی معروضات کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اِس تاثر کی جسے ہم حِس کہتے ہیں، مستقل صُورت ان تمام علاقوں کا لازمی تعیّن ہے جس کے تحت میں معروضات ہمارے نفس کے باہر ظاہر ہوتے ہیں اور اگر ہم ان معروضات سے قطع نظر کرلیں تو وہ ایک خالص مشاہدہ ہے جس کا نام مکان ہے۔ چونکہ ہم حِس کے مخصوص تعیّنات کو اشیائے حقیقی کے نہیں، بلکہ صرف مظاہر کے امکان کے تعیّنات قرار دے سکتے ہیں اِس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ مکان ان تمام اشیا کو محیط ہے، جو ہم پر خارج میں ظاہر ہوتی ہیں مگر اشیائے حقیقی کو محیط نہیں خواہ کوئی موضوع ان کا مشاہدہ کر سکے یا نہ کر سکے۔ اس لیے کہ ہم دوسری خیال کرنے والی ہستیوں کے متعلق یہ حکم نہیں لگا سکتے کہ وہ بھی اِن تعیّنات کی پابند ہیں جو ہمارے مشاہدے کو محدود کرتے ہیں اور ہمارے لیے استناد کلّی رکھتے ہیں۔ جب کِسی تصدیق

کی حد بندی کو موضوع کے تصوّر کے ساتھ جوڑ دیا جائے تو یہ تصدیق غیر مشروط استناد حاصل کر لیتی ہے۔ یہ قضیہ کہ کلّ اشیا مکان میں پہلو بہ پہلو واقع ہیں، اس حد بندی کے ساتھ مستند ہو گا کہ یہ اشیا ہمارے حسّی مشاہدے کے معروضات کی حیثیت سے لی جائیں۔ اب اگر ہم اس تصوّر کے ساتھ اُس کے تعیّن کو جوڑ دیں اور یہ کہیں کہ کُل اشیا بہ حیثیت مظاہر کے مکان میں پہلو بہ پہلو واقع ہیں تو یہ قضیہ کلّی اور غیر مشروط استناد حاصل کر لیتا ہے۔ بغرض ہماری توضیح سے ان کل اشیا کے لحاظ سے جو معروض خارجی کی حیثیت سے ہم پر ظاہر ہوتی ہیں، مکان کی حقیقت ثابت ہوتی ہے (یعنی اس کا معروضی وجود) لیکن جب عقل خود ان اشیا پر ہمارے حس کی نوعیت سے قطعِ نظر کر کے غور کرتی ہے تو اُن کے لحاظ سے مکان کی تصوّریت ثابت ہوتی ہے۔ پس ہمارا دعوےٰ ہے کہ مکان تجربی حیثیت سے (یعنی تمام امکانی خارجی تجربے کے لحاظ سے) حقیقی ہے مگر فوق تجربی حیثیت سے تصوّری ہے۔ یعنی جوں ہی ہم اُس تعیّن سے قطعِ نظر کر لیں جس پر تجربے کا انحصار ہے اور مکان کو اشیائے حقیقی کی صفت فرض کر لیں تو اُس کا وجود ہی نہیں رہتا۔

مکان کے سوا اور کوئی ایسا داخلی اِدراک نہیں جو کسی خارجی شے سے منسوب کیا جاتا ہو اور بدیہی طور پر معروضی کہلاتا ہو۔ اِس لیے کہ اور ادراکات سے بدیہی ترکیبی قضایا

اخذ نہیں کیے جا سکتے، جس طرح مکان کے مشاہدے سے کیے جاتے ہیں۔ پس اصل میں ان میں کسی قسم کی تصوریت نہیں پائی جاتی اگرچہ ان میں اور مکان کے ادراک میں یہ بات مشترک ہی کہ یہ سبب حسیات کی داخلی نوعیت سے تعلق رکھتے ہیں مثلاً باصرہ، سامعہ اور لامسہ کے ادراکات رنگ، آواز اور گرمی وغیرہ۔ مگر یہ محض حسی ادراکات ہیں نہ کہ مشاہدات اِس لیے ان کے ذریعے سے کوئی معروض کم سے کم بدیہی طور پر معلوم نہیں کیا جا سکتا۔

مذکورۂ بالا بحث کا مقصد صرف اس بات کی روک تھام کرنا ہی کہ کوئی شخص غلطی میں پڑ کر مکان کی تصوریت کو واضح کرنے کے لیے ناموزوں مثالوں سے کام نہ لے۔ اِس لیے کہ رنگ، مزہ وغیرہ اصل میں اشیا کی صفات نہیں بلکہ صرف ہمارے نفس کے تغیرات ہیں جو مختلف انسانوں میں مختلف ہو سکتے ہیں۔ اگر انھیں اشیا کی صفات سمجھ لیا جائے تو وُہ معروض، جو صرف مظہر ہی مثلاً گلاب کا پھول عقلِ تجربی کے نزدیک شی حقیقی قرار پائے گا، حالانکہ وُہ رنگ کے لحاظ سے ہر آنکھ کو مختلف نظر آ سکتا ہی۔ اس کے خلاف مکان کے اندر مظاہر کا قبل تجربی تصور ایک تنقیدی تنبیہ کا کام دیتا ہی کہ کوئی چیز جو مکان کے اندر مشاہدہ کی جائے، حقیقی نہیں ہی اور نہ مکان اشیا کی صورت حقیقی ہی بلکہ ہم اشیائے حقیقی کا اِدراک کر ہی نہیں سکتے۔

جنھیں ہم معروضاتِ خارجی کہتے ہیں وُہ صرف حسّی ادراکات ہیں جن کی صورت مکان ہے مگر ان کا اصلی مرجع یعنی شے حقیقی اِس کے ذریعے سے نہ معلوم ہوتی ہے اور نہ ہو سکتی ہے اور سچ پوچھیے تو تجربے میں اس کے معلوم کرنے کی کوشش ہی نہیں کی جاتی ÷

قبل تجربی حسیات کی دوسری فصل

زمانے کی بحث

(۴)

تصوّر زمانہ کی مابعد الطبیعیاتی توضیح

(۱) زمانہ کوئی تجربی تصوّر نہیں ہے جو کسی تجربے سے ماخوذ ہو اس لیے کہ ساتھ ساتھ ہونے یا یکے بعد دیگرے ہونے کا اِدراک اُس وقت تک ہو ہی نہیں سکتا جب تک زمانے کا تصوّر بدیہی طور پر پہلے سے موجود نہ ہو۔ اِسے تسلیم کرنے کے بعد ہی یہ تصوّر کیا جا سکتا ہے کہ منظاہر ایک وقت میں (ساتھ ساتھ) یا مختلف اوقات میں (یکے بعد دیگرے) واقع ہوتے ہیں۔

(۲) زمانہ ایک وجوبی اِدراک ہے جس پر تمام مشاہدات کی بنیاد ہے۔ منظاہر زمانے سے خالی نہیں ہو سکتے مگر زمانہ منظاہر سے خالی ہو سکتا ہے۔ پس زمانہ بدیہی طور پر دیا ہُوا ہے۔ صرف اسی کے اندر منظاہر کا وجود ممکن ہے، کُل منظاہر معدوم تصوّر کیے

جا سکتے ہیں مگر زمانہ (بہ حیثیت ان کے امکان کی شرطِ لازم کے)، معدوم تصوّر نہیں کیا جا سکتا۔

(۳) اسی بدیہی وجوب پر زمانی علاقوں کے بدیہی قضایا یا زمانے کے علوم متعارفہ کا امکان مبنی ہے۔ "زمانہ ایک ہی بُعد رکھتا ہے"، "مختلف زمانے ساتھ ساتھ نہیں بلکہ یکے بعد دیگرے ہوتے ہیں"۔ یہ قضایا تجربے سے ماخوذ نہیں ہو سکتے اِس لیے کہ تجربے سے نہ تو حقیقی کلّیت حاصل ہو سکتی ہے نہ بدیہی یقینیت۔ تجربے کی بنا پر ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں۔ عام ادراک بتاتا ہے کہ ایسا ہوتا ہے، یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایسا ہونا ضروری ہے۔ یہ قضایا قوانین کی حیثیت رکھتے ہیں، جن پر تجربے کا امکان مبنی ہے۔ یہ ہمیں تجربے سے پہلے معلومات بہم پہنچاتے ہیں نہ کہ تجربے کے ذریعے سے۔

(۴) زمانہ کوئی منطقی یا کلّی تصوّر نہیں ہے بلکہ حسّی مشاہدے کی خالص صورت ہے۔ مختلف زمانے ایک ہی زمانے کے حصّے ہیں اور وہ اِدراک جو صرف ایک ہی معروض سے حاصل ہوتا ہے، مشاہدہ کہلاتا ہے۔ اِس کے علاوہ یہ قضیہ کہ مختلف زمانے ساتھ ساتھ نہیں ہو سکتے کسی کلّی تصوّر سے اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ یہ قضیہ ترکیبی ہے اور محض تصورات سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ پس وہ بلا واسطہ زمانے کے اِدراک اور مشاہدے پر مبنی ہے۔

(۵) زمانے کے نا محدود ہونے کے صرف یہ معنی ہیں کہ اُس

کی ہر مقررّہ مقدار ایک ہی بنیادی زمانے کی حد بندی کا نام ہی۔ اِس لیے اصل ادراک زمانہ ایک نامحدود کلّ کی حیثیت سے دیا ہُوا ہونا چاہیے مگر جس ادراک کے حصّوں کا اور ہر مقررہ مقدار کا تعیّن صرف حد بندی کے ذریعے سے تصوّر کیا جا سکتا ہو وہ ادراک تصورات سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ (اس لیے کہ وہ تو جزوی تصورات سے مل کر بنتے ہیں) بلکہ اُسے بلا واسطہ مشاہدے پر مبنی ہونا چاہیے۔

تصوّر زمانہ کی قبل تجربی توضیح (۵)

اِس کے لیے ہم اس فصل کے شعبہ نمبر ۳ کی طرف توجّہ دلاتے ہیں۔ یہاں اتنا اور اضافہ کرنا ہی کہ تغیّر کا تصوّر اور اِسی کے ساتھ حرکت (یعنی تغیّر مقام) کا تصوّر صرف زمانے ہی کے تصوّر کے ذریعے سے اور اِسی کے تحت میں ممکن ہی۔ اگر یہ تصوّر (داخلی) بدیہی مشاہدہ نہ ہوتا تو محض تصوّر کی حیثیت سے وُہ حرکت کے امکان کو یعنی متناقض اور متضاد محمولات کے اجتماع (مثلاً ایک شی کے ایک مقام پر موجود ہونے اور پھر اُسی مقام پر موجود نہ ہونے) کو قابل فہم نہ بنا سکتا۔ صرف زمانے کے اندر یعنی یکے بعد دیگرے یہ متناقض اور متضاد تعینات کسی شی میں پائے جا سکتے ہیں۔ پس ہمارا تصوّر زمانہ ان تمام بدیہی ترکیبی معلومات کے امکان کی توجیہہ کرتا ہی، جن سے حرکت کے مفید علم میں بحث کی جاتی ہی۔

(۶)
اِن تصوراؔت کے نتائج

(الف) زمانہ کوئی ایسی چیز نہیں ہی جو مستقل وجود رکھتی ہو یا اشیا سے خارجی تعیّن کی حیثیت سے وابستہ ہو یعنی اِن کے مشاہدے کے داخلی تعیّنات سے قطعِ نظر کرنے کے بعد بھی باقی رہتی ہو اِس لیے کہ پہلی صورت میں وہ ایک ایسا عجوبہ ہوتا جو بغیر کسی حقیقی معروض کے حقیقی وجود رکھتا۔ اب رہی دوسری صورت اِس میں یہ مشکل ہی کہ اشیا کے تعیّن کی حیثیت سے وہ معروضات سے مقدم اور ان کے امکان کی شرطِ لازم نہیں ہو سکتا اور ترکیبی قضایا کے ذریعے سے اِس کا ادراک اور مشاہدہ نہیں کیا جا سکتا۔ یہ تو اُسی صورت میں ممکن ہی جب اُسے (زمانے کو) صرف داخلی تعیّن مانا جائے، جس کے تحت میں ہمارے نفس میں کُل مشاہدات واقع ہوتے ہیں۔ اِس وقت ہم اس داخلی صورت مشاہدہ کا معروضات سے پہلے یعنی بدیہی طور پر ادراک کر سکتے ہیں۔

(ب) زمانہ صرف ہماری داخلی حس یعنی خود ہمارے نفس اور اِس کی کیفیات کے مشاہدے کی صورت ہی۔ وُہ خارجی مظاہر کا تعیّن نہیں ہو سکتا، اُسے شکل، مقام وغیرہ سے کوئی واسطہ نہیں۔ بہ خلاف اِس کے وہ ہمارے نفس میں ادراکات کے باہمی تعلق کا تعیّن کرتا ہی۔ چونکہ اِس داخلی مشاہدے سے کسی شکل کا اِدراک نہیں ہوتا اِس لیے ہم اس

کمی کو تمثیل کے ذریعے سے پورا کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور زمانے کی توالی کا تصور ایک نامحدود خط کی صورت میں کرتے ہیں جس میں ادراکات کا ایک ایسا سلسلہ بنتا ہے جو ایک ہی بُعد رکھتا ہے۔ اس خط کی صفات سے ہم زمانے کی کُل صفات اخذ کرتے ہیں، سوا ایک کے اور وُہ یہ ہے کہ خط کے کُل حصّے ساتھ ساتھ ہوتے ہیں مگر زمانے کے حصّے یکے بعد دیگرے ہوتے ہیں۔ اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ زمانے کا ادراک ایک مشاہدہ ہے اس لیے کہ اُس کے کُل علاقے ایک خارجی مشاہدے کے ذریعے سے ظاہر کیے جا سکتے ہیں۔

(ج) زمانہ کُل مظاہر کی بدیہی شرطِ لازم ہے۔ مکان جو کُل خارجی مشاہدات کی خالص صورت ہے۔ بہ حیثیت بدیہی شرط لازم کے صرف خارجی مظاہر تک محدود ہے۔ بہ خلاف اس کے کُل ادراکات خواہ اُن کا معروض کوئی خارجی شے ہو یا نہ ہو، بجائے خود نفس کے تعیّنات کی حیثیت سے ہماری داخلی کیفیت سے تعلّق رکھتے ہیں۔ لیکن یہ داخلی کیفیت مشاہدے کے صوری تعیّن کے تحت میں ہے، پس زمانہ کُل مظاہر کی بدیہی شرطِ لازم ہے۔ داخلی مظاہر (یعنی ہمارے نفس کے مظاہر) تو بلا واسطہ اس کے پابند ہیں اور خارجی مظاہر ان کے ذریعے سے بالواسطہ۔ جہاں ہم بدیہی طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ کل خارجی مظاہر مکان کے اندر ہیں اور مکانی علاقوں کے ذریعے سے بدیہی طور پر متعیّن ہیں، وہاں داخلی حِس کے اُصول کے مطابق علے العموم

یہ کہہ سکتے ہیں کہ کُل مظاہر یعنی حِس کے کُل معروضات زمانے کے اندر ہیں اور زمانی علاقوں کے پابند ہیں۔

اگر ہم اپنے داخلی مشاہدے اور خارجی مشاہدات کے اِدراک سے جو اس کے ذریعے سے ہوتا ہے قطع نظر کریں اور معروضات کو اشیائے حقیقی کی حیثیت سے لیں، تو زمانہ ساقط ہو جاتا ہے۔ وہ مظاہر کے اعتبار سے معروضی وجود رکھتا ہے اس لیے کہ مظہر شے کی وہ حیثیت ہے جسے ہم اپنے حس کا معروض مانتے ہیں لیکن جب مشاہدے کی حیثیت سے یعنی اُس طریقِ ادراک سے جو ہمارے لیے مخصوص ہے، قطع نظر کر کے اشیائے حقیقی کا ذکر کریں تو اُس کی (زمانے کی) معروضیت باقی نہیں رہتی۔

پس زمانہ صرف ہمارے (یعنی انسانوں کے) مشاہدے کا داخلی تعیّن ہے (جو ہمیشہ حسّی ہوتا ہے یعنی وہیں تک محدود ہے جہاں تک ہم معروضات سے متاثر ہوتے ہیں) اور موضوع سے الگ ہو کر بجائے خود کوئی وجود نہیں رکھتا۔ تاہم وُہ ان تمام مظاہر یعنی ان سب اشیا کے اعتبار سے جو ہمارے تجربے میں آتی ہیں، لازمی طور پر معروضی ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کل اشیا زمانے کے اندر ہیں، اِس لیے کہ اشیا کے تصوّرِ مطلق میں ہم ان کے طریقِ مشاہدہ سے قطع نظر کر لیتے ہیں حالانکہ طریقِ مشاہدہ ہی اصل میں وہ تعیّن ہے جس کے تحت میں زمانہ اشیا کے ادراک سے تعلق رکھتا ہے لیکن جب اِس تعیّن کو تصوّر

تصوّر اشیا کے ساتھ جوڑ کر یہ کہا جائے کہ کُل اشیا بہ حیثیت مظاہر (یعنی حسّی مشاہدے کے معروضات کی حیثیت سے) زمانے کے اندر ہیں تو یہ قضیہ معروضی صحت اور بدیہی کلّیت حاصل کر لیتا ہی۔

غرض مذکورۂ بالا بحث یہ بتاتی ہی کہ زمانہ تجربی حقیقت یعنی اُن تمام معروضات کے اعتبار سے جو کبھی ہمارے حس میں آ سکتے ہیں، معروضی استناد رکھتا ہی اور چونکہ ہمارا مشاہدہ ہمیشہ حسّی ہوتا ہی اس لیے ہمارے تجربے میں کوئی ایسا معروض نہیں آ سکتا جو زمانے کے تعیّن کا تابع نہ ہو، مگر ہم زمانے کی حقیقت مطلق سے یعنی اِس بات سے کہ وہ بلا لحاظ ہمارے حسّی مشاہدے کی صُورت کے بجائے خود اشیا سے بہ حیثیت صفت یا تعیّن کے تعلّق رکھتا ہی، انکار کرتے ہیں۔ وہ صفات جو اشیائے حقیقی سے تعلّق رکھتی ہی ہمیں حس کے ذریعے سے معلوم ہو ہی نہیں سکتیں۔ اِسی کو زمانے کی فوق تجربی تصوریت کہتے ہیں کہ حسّی مشاہدے کے داخلی تعیّنات سے قطع نظر کرنے کے بعد وہ کوئی چیز نہیں رہتا اور اشیائے حقیقی کی طرف (بغیر اُس علاقے کے جو وہ ہمارے مشاہدے سے رکھتی ہیں) جوہر یا عرض کی حیثیت سے منسوب نہیں کیا جا سکتا، تاہم اِس کی تصوریت بھی، مکان کی تصوّریت کی طرح، حسّی ادراکات کے مغالطے سے مشابہت نہیں رکھتی، اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو اُس مظہر کی جس میں یہ محمولات اعراض کی حیثیت سے پائے

جاتے ہیں۔ حقیقتِ مطلق تسلیم کرنی پڑتی حالانکہ اس کی حقیقت صرف تجربی ہی یعنی اُسی حد تک ہی جہاں تک کہ معروض صرف مظہر سمجھا جائے ملاحظہ ہو پہلی فصل کا آخری شعبہ (۳)۔

(۷)
مزید توضیح

میں نے یہ دیکھا ہی کہ اُس نظریے پر، جس میں زمانے کی تجربی حقیقت تسلیم کی گئی ہی لیکن اس کی حقیقت مطلق یا فوق تجربی حقیقت سے انکار کیا گیا ہی، ذی فہم حضرات بالاتفاق اعتراض کرتے ہیں اور اس سے میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ سب ناظرین جو اس طرزِ خیال کے عادی نہیں ہیں اس پر معترض ہوں گے۔ ان کا کہنا یہ ہی:۔ تغیرآت حقیقی ہیں (چاہے ہم تمام خارجی مظاہر اور ان کے تغیرآت سے انکار کر دیں تب بھی خود ہمارے ادراکات کے بدلنے سے تغیر کی حقیقت ثابت ہوتی ہی) اور وہ زمانے کے اندر واقع ہوتے ہیں، اِس لیے زمانہ بھی ایک وجودِ حقیقی ہی۔ اِس کا جواب دینا کچھ مشکل نہیں۔ میں اِس استدلال کو تسلیم کرتا ہوں۔ بے شک زمانہ ایک وجودِ حقیقی ہی یعنی داخلی مشاہدے کی حقیقی صورت، پس وہ داخلی تجربے کے لحاظ سے موضوعی حقیقت رکھتا ہی یعنی میں درحقیقت زمانے کا ادراک رکھتا ہوں اور اسی کے اندر معروضات کا تعیّن کرتا ہوں۔ غرض زمانہ حقیقت تو رکھتا ہی مگر معروض کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک طریقِ ادراک کی حیثیت سے، جس میں مَیں خود

اپنے نفس کو معروض کے طور پر دیکھتا ہوں۔ لیکن اگر میں خود یا کوئی اور ہستی میرے نفس کو حسی تعیّن کے بغیر دیکھ سکتی تو اُنھیں تعیّنات سے، جن کا ہم اب تغیرات کی حیثیت سے ادراک کرتے ہیں، ایسا علم حاصل ہوتا جس میں زمانے کا ادراک اور اسی کے ساتھ تغیر کا ادراک نہ پایا جاتا۔ پس زمانے کی تجربی حقیقت ہمارے تمام تجربے کے تعیّن کی حیثیت سے مسلّم ہے۔ البتہ مذکورہ بالا استدلال کے مطابق اِس کی حقیقت مطلق تسلیم نہیں کی جا سکتی۔ وہ صرف ہمارے داخلی مشاہدے کی صورت ہے اور اِس کے سوا کچھ نہیں۔ جب زمانے سے ہماری مخصوص حِس کا تعیّن نکال دیا جائے تو تصوّر زمانہ معدوم ہو جاتا ہے۔ وہ معروضات سے تعلّق نہیں رکھتا بلکہ اُس موضوع سے جو اِن کا مشاہدہ کرتا ہے[1]۔

یہ اعتراض جو بالاتفاق کیا جاتا ہے اور وہ بھی ان لوگوں کی طرف سے جو مکان کی تصوّریت کے خلاف کوئی معقول بات نہیں کہہ سکتے اِس کی وجہ اصل میں یہ ہے۔ مکان کی حقیقت مطلق کو تو صریحی طور پر ثابت کرنے کی اُنھیں کوئی امید نہیں اِس لیے

---

[1] ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے ادراکات یکے بعد دیگرے واقع ہوتے ہیں، مگر اِس کے معنی صرف یہ ہیں کہ ہمیں ان کا شعور زمانے کے اندر یعنی اپنی داخلی حِس کی صورت کے مطابق ہوتا ہے۔ اِس لیے زمانہ نہ بجائے خود کوئی شے ہے اور نہ اشیا کا معروضی تعیّن ہے۔

کہ یہاں تصوریت ان کی راہ میں حائل ہوتی ہے جس کے مطابق خارجی اشیا کی حقیقت کا کوئی محکم ثبوت نہیں دیا جا سکتا بہ خلاف اس کے ہماری داخلی حس کے معروض (یعنی خود ہمارے نفس اور اس کی کیفیات) کی حقیقت بلا واسطہ شعور کے ذریعے سے واضح ہے۔ خارجی اشیا کا وجود ممکن ہے محض فریبِ نظر ہو، مگر ہمارا نفس ان کے خیال میں ناقابلِ تردید حقیقت ہے، مگر اُنھوں نے اس پر غور نہیں کیا کہ یہ دونوں، اگرچہ بہ حیثیت ادراکات کے ان کی حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا، صرف مظہر ہیں اور مظہر کے ہمیشہ دو پہلو ہوتے ہیں، ایک یہ کہ معروض کو شئ حقیقی سمجھا جائے (بلا لحاظ اس کے طریقِ مشاہدہ کے اور اسی وجہ سے اس کی ماہیت مُشتبہ رہتی ہے) دوسرے یہ کہ اس معروض کی صورت مشاہدہ کو ملحوظ رکھا جائے جو خود معروض میں نہیں بلکہ اُس کا مشاہدہ کرنے والے موضوع میں پائی جاتی ہے، مگر اِسی کے ساتھ معروض کے مُظہر سے حقیقی اور لازمی طور پر وابستہ ہوتی ہے۔

پس زمان و مکان معلومات کے دو ماخذ ہیں جن سے بدیہی طور پر مختلف ترکیبی معلومات اخذ کیے جا سکتے ہیں، خصوصاً خالص ریاضی مکان اور اس کے علاقوں کے معلومات کی ایک شاندار مثال پیش کرتی ہے یعنی یہ دونوں مل کر تمام حسّی مشاہدے کی خالص صورتیں ہیں اور اس لیے اِن کی بنا پر خالص بدیہی ترکیبی قضایا ترتیب دیے جا سکتے ہیں۔ لیکن بدیہی معلومات کے یہ ماخذ اسی وجہ سے (کہ وہ محض حس کے تعینات ہیں) خود اپنی

حدود مقرر کر دیتے ہیں یعنی وہ اشیا سے صرف اُسی حد تک سروکار رکھتے ہیں جہاں تک وہ مظاہر کی حیثیت سے دیکھی جائیں اور اشیائے حقیقی کو ظاہر نہیں کرتے۔ صرف اسی عالم مظاہر میں ان سے کام لیا جا سکتا ہو اس سے آگے ان کا معروضی استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ زمان و مکان کی اس نوعیت سے تجربی علم کی یقینیت میں خلل نہیں پڑتا۔ وہ ہمارے لیے اتنا ہی یقینی رہتا ہی خواہ یہ صورتیں خود اشیا سے متعلّق ہوں یا صرف ہمارے مشاہدۂ اشیا سے۔ مگر وہ لوگ جو زمان و مکان کی حقیقت مطلق کا دعوےٰ کرتے ہیں، خواہ وہ ان کی جوہریت کے قائل ہوں یا جوہر کی صفات لاینفک ہونے کے، دونوں صورتوں میں اصول تجربہ کو اپنے خلاف پاتے ہیں۔ اس لیے کہ اگر وہ پہلے فرقے سے (جس میں عموماً ریاضی دان طبیعی شامل ہیں) تعلّق رکھتے ہیں تو اُنھیں دو دائمی اور نامحدود وجود لاشی فرض کرنا پڑیں گے جو (بغیر اشیا کے وجود کے) محض اس لیے ہیں کہ کُل اشیا کا احاطہ کریں۔ اور اگر وہ دوسرے فرقے سے (جس میں چند مابعد الطبیعی فلسفہ فطرت کے مُعلّم داخل ہیں) تعلّق رکھتے ہیں اور ان کے نزدیک زمان و مکان مظاہر کے (پہلو بہ پہلو یا یکے بعد دیگرے ہونے کے) علاقے ہیں جو تجربے سے الگ کر کے مُبہم طور پر تصوّر کیے جاتے ہیں تو اُنھیں خارجی اشیا کے متعلّق ریاضی کے بدیہی قضایا (مثلاً مکان کے قضایا) کی صحت یا کم سے کم ان کی صریحی یقینیت سے انکار کرنا پڑے گا اس لیے کہ یہ یقینیت تجربے سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ زمان اور مکان کے بدیہی تصوّرات

اس نظریے کے مطابق محض تخیّل کی پیداوار ہیں اور ان کا ماخذ تجربے میں تلاش کرنا ہو جس کے علاقوں کی تجرید سے تخیّل نے ایک عجیب چیز گھڑ لی ہو۔ اُس میں ان علاقوں کا کلی عنصر موجود ہو مگر وہ بغیر ان حد بندیوں کی جو قدرت نے مقرر کی ہیں وجود میں نہیں آسکتی۔ پہلے فرقے کو یہ آسانی ہو کہ اسے ریاضی کے قضایا کے لیے مظاہر کا میدان خالی مل جاتا ہو۔ دوسرے فرقے کو پہلے پر یہ فوقیت حاصل ہو کہ جب وہ اشیا کے متعلّق مظاہر کی حیثیت سے نہیں بلکہ محض عقلی طور پر تصدیقات قائم کرنا چاہتا ہو تو زمان ومکان اُس کی راہ میں حائل نہیں ہوتے۔ لیکن نہ تو وہ ریاضی کے بدیہی قضایا کے امکان کا ثبوت دے سکتا ہو (اِس لیے کہ اُس کے پاس کوئی بدیہی معروضی مشاہدہ نہیں ہو) اور نہ تجربی قضایا کو اُن سے وجوبی طور پر مُطابقت دے سکتا ہو مگر ہمارا جو نظریہ ان دونوں حسّی صورتوں کی حقیقی ماہیت کے متعلّق ہو، اُس سے مذکورہ بالا مشکلات رفع ہو جاتی ہیں۔

اب رہی یہ بات کہ قبل تجربی حسّیات میں ان دونوں عناصر یعنی زمان ومکان کے سوا اور کوئی چیز شامل نہیں وہ اِس سے واضح ہو جاتی ہو کہ اور تصورات جو حِس سے تعلّق رکھتے ہیں، یہاں تک کہ حرکت کا تصوّر بھی جو اِن دونوں عناصر کو مُتّحد کرتا ہو، سب کے سب تجربے سے وابستہ ہیں۔ اِس لیے کہ حرکت کے واسطے کسی مُتحرّک کا ہونا ضروری ہو اور خود مکان میں کوئی مُتحرّک موجود نہیں ہو پس یہ مُتحرّک کوئی ایسی

چیز ہونا چاہیے جو صرف تجربے میں پائی جا سکتی ہو۔ یعنی ایک تجربی معروض۔ اِسی طرح قبل تجربی حِسیات تغیّر کو بھی اپنے بدیہی معروضات میں شمار نہیں کر سکتی اس لیے کہ خود زمانے میں تغیّر نہیں ہوتا بلکہ اُس شے میں جو اُس کے اندر ہو۔ پس اس کے لیے کسی ہستی کا، اور اس کے تعیّنات کے یکے بعد دیگرے ہونے کا ادراک ضروری ہو۔

(۸)

قبل تجربی حسیات پر عام تبصرہ

سب سے پہلے اس کی ضرورت ہو کہ نہایت وضاحت کے ساتھ ہم عام حِسّی معلومات کی ماہیت کے متعلق اپنی رائے ظاہر کر دیں تاکہ اس میں غلط فہمی کی گنجائش باقی نہ رہے۔

ہم نے جو کچھ کہا ہو اس کا مفہوم یہ ہو کہ ہمارا کُل مشاہدہ صرف مظہر کا ادراک ہو۔ اشیا جن کا مشاہدہ ہم کرتے ہیں اشیائے حقیقی نہیں ہیں نہ ان کے باہمی علاقے حقیقت میں ویسے ہیں جیسے ہم پر ظاہر ہوتے ہیں اور اگر ہم اپنے نفس سے جو موضوعِ ادراک ہو یا اپنے حواس کی ماہیت سے قطعِ نظر کر لیں تو زمان و مکان میں اشیا کے کُل علاقے، بلکہ خود زمان و مکان بھی غائب ہو جاتے ہیں۔ اصل میں وہ مظاہر کی حیثیت سے خارج میں نہیں بلکہ صرف ہمارے نفس میں وجود رکھتے ہیں۔ یہ بات کہ ہماری حِس کے اس تاثیر سے قطعِ نظر کر کے اشیا بجائے خود کیا ہیں۔

ہمارے علم سے بالکل باہر ہی، ہم تو انھیں صرف اسی حیثیت سے جانتے ہیں جس طرح ہم اُن کا ادراک کرتے ہیں اور یہ طریقِ ادراک ہر انسان کے لیے لازمی ہی اگرچہ دوسری ہستیوں کے لیے لازمی نہیں۔ صرف اسی سے ہمیں سروکار ہی۔ زمان و مکان اس کی خالص صورتیں ہیں اور حسّی ادراک بہ ہیئت مجموعی اس کا مادّہ ہی۔ پہلے جزٗ کا علم ہمیں صرف بدیہی طور پر یعنی اشیا کے ادراک سے پہلے ہوتا ہی، اس لیے وہ خالص مشاہدہ کہلاتا ہی۔ پہلا جزٗ یعنی خالص مشاہدہ ہماری حس سے لازمی طور پر وابستہ ہی چاہے ہمارے ادراکات کچھ بھی ہوں دوسرا جزٗ یعنی یہ ادراکات مختلف قسم کے ہو سکتے ہیں ہم اپنے مشاہدے میں انتہائی وضاحت پیدا کر دیں، تب بھی اشیائے حقیقی کی ماہیت ہماری پہنچ سے باہر ہی اس لیے کہ بہر حال ہمیں تو صرف اپنے طریقِ مشاہدہ یعنی اپنی حسیات ہی کا کماحقہٗ علم ہو سکتا ہی اور وہ بھی ان تعیّنات کا جو موضوع سے لازمی طور پر وابستہ یعنی زمان و مکان کے پابند ہیں۔ اشیا بجائے خود کیا ہیں، اس کا علم ہمیں اِن کے مظاہر کے واضح سے واضح ادراک سے بھی نہیں ہو سکتا اور مظاہر کے سوا کوئی معروض ہمارے پاس نہیں۔

اس لیے یہ کہنا کہ ہماری حس اشیا کا مبہم تصوّر ہی جس میں اُن کی حقیقی ماہیت کا علم موجود ہی مگر صرف جزٗوی تصورات اور علامات کے ایک مجموعے کی صورت میں جنھیں

ہم شعوری طور پر ایک دوسرے سے الگ نہیں کرتے
حِس اور مظہر کے تصوّر کو مسخ کر دینا ہے اور اِس سے
حسّیات کی ساری بحث بیکار اور باطل ہو جاتی ہے۔ واضح
اور غیر واضح تصوّر کا فرق صرف منطقی ہے اور اسے تصوّر
کے مشمول سے کوئی تعلّق نہیں۔ یقیناً انصاف کے اس تصوّر
میں جو عام لوگوں کے ذہن میں ہے وہ سب کچھ موجود ہے،
جو عقل کی موشگافیاں اُس سے اخذ کرتی ہیں، فرق صرف اتنا
ہے کہ اِس لفظ کے عام اور عملی استعمال میں لوگوں کو اِن
باریکیوں کا شعور نہیں ہوتا۔ اِس کی بنا پر یہ نہیں کہا جا
سکتا کہ عام لوگوں کا تصوّر حسّی ہے اور محض مظہر تک محدود
ہے اس لیے کہ انصاف مظہر کی حیثیت سے ہمارے سامنے
آہی نہیں سکتا بلکہ اِس کا تصوّر عقلی ہے اور اعمال کی ایک
(اخلاقی) خصوصیت پر مشتمل ہے جو خود ان اعمال میں پائی
جاتی ہے بہ خلاف اس کے ایک جسم کے تصوّر کے اندر جس
حیثیت سے کہ وہ مشاہدے میں آتا ہے کوئی ایسا جزء نہیں
جو کسی شے حقیقی میں پایا جاتا ہو بلکہ صرف ایک مظہر ہے اور
وہ طریقہ جس سے کہ ہم اس مظہر سے متاثر ہوتے ہیں۔
ہماری قوت ادراک کے اِس تاثر کو حِس کہتے ہیں اور اِس
میں اور شے حقیقی کے علم میں خواہ ہم اِس کے مظہر کا کتنا
ہی گہرا مشاہدہ کیوں نہ کریں، زمین آسمان کا فرق ہے۔
پس لائبنِتس اور وولف کے فلسفے نے محسوس اور معقول

کے فرق کو محض منطقی فرق قرار دے کر علم کی ماہیت اور ماخذ کے متعلق ہماری تحقیقات کو غلط راستے پر لگا دیا ہو۔ یہ فرق صریحاً علمیاتی اور صرف عِلم کی وضاحت اور عدم وضاحت سے نہیں بلکہ اُس کے ماخذ اور مادے سے تعلّق رکھتا ہو۔ چنانچہ یہ صحیح نہیں کہ حِس کے ذریعے سے اشیائے حقیقی کا غیر واضح ادراک ہوتا ہو بلکہ کِسی قسم کا اِدراک نہیں ہوتا اور اگر ہم اپنی داخلی خصوصیّات سے قطعِ نظر کرلیں تو وہ معروض جس کا تصوّر کیا گیا ہو ان صفات کے ساتھ جو حِسّی مشاہدے نے اُس کی طرف منسوب کی ہیں میں نہیں پایا جاتا اور نہ پایا جا سکتا ہو اِس لیے کہ یہی داخلی خصوصیّات مظہر کی حیثیت سے اُس کی صورت کا تعیّن کرتی ہیں۔

عام طور پر ہم مظاہر کے اُس جزء میں جو اُن کے مشاہدے کا اصلی عنصر ہو اور انسان کے کُل حواس کو متاثّر کرتا ہو اور اُس جزء میں جو اُن میں اتفاقی طور پر پایا جاتا ہو اور عام حِسیّات سے نہیں بلکہ کِسی ایک حِس کی خاص حالت یا کیفیت سے تعلّق رکھتا ہو، فرق کرتے ہیں۔ پہلے کو ہم شے کا اِدراک اور دوسرے کو اُس کے مظہر کا ادراک کہا کرتے ہیں، مگر یہ فرق صرف تجربی ہو اگر ہم یہی پر ٹھہر جائیں (جیسا کہ عام طور پر ہوتا ہی) اور یہ نہ کریں (جیسا کہ ہونا چاہیے) کہ پہلے مشاہدے کو بھی محض مظہر سمجھیں، جس میں شے حقیقی

کا کوئی جزء شامل نہیں تو شے اور مظہر کا فوق تجربی فرق نظر انداز ہو جاتا ہے اور ہم شے حقیقی کے علم کا دعوے کرنے لگتے ہیں حالانکہ (عالمِ محسوسات میں) اوّل سے آخر تک، خواہ ہم معروضات کی کتنی ہی چھان بین کیوں نہ کریں، ہماری رسائی صرف مظاہر تک ہوتی ہے۔ مثلاً جب دھوپ نکلی ہو اور مینہ برس رہا ہو، تو ہم لوگ قوسِ قزح کو تو محض مظہر مگر مینہ کو شے حقیقی سمجھتے ہیں اور اگر شے حقیقی کا تصوّر صرف طبیعی ہے یعنی وہ چیز جس کا مشاہدہ حواس مختلف حالات میں یکساں اور معیّن طریقے سے کرتے ہیں، تو یہ ٹھیک بھی ہے۔ لیکن اگر ہم اِس کلّی تجربے پر غور کریں اور اُس کے حسّی پہلو سے قطعِ نظر کرکے یہ سوال کریں۔ کہ آیا مینہ (اِس سے مُراد اُس کے قطرے نہیں اِس لیے کہ وہ تو صریحاً مظاہر کی حیثیت سے تجربی معروض ہیں) بجائے خود شے حقیقی ہے تو یہ ادراک اور معروض ادراک کے تعلّق کا فوقِ تجربی مسئلہ بن جاتا ہے اور اس صورت میں نہ صرف یہ قطرے بلکہ اِن کی مدوّر شکل اور وہ مکان بھی جس میں وہ گرتے ہیں، بجائے خود کوئی چیز نہیں بلکہ صرف ہمارے حسّی مشاہدے کی کیفیات یا تعینّات ہیں اور ان کی فوقِ تجربی حقیقت ہمارے ادراک سے باہر ہے۔

ہماری قبل تجربی حسیّات کا دوسرا اہم مقصد یہ ہے کہ وہ محض ایک فرضیئے کی حیثیت سے تسلیم نہ کی جائے۔ بلکہ

ایسی یقینی اور بے شبہ ہو، جیسا اُس نظریے کو ہونا چاہیے، جس سے دستور کا کام لینا ہے۔ اِس یقینیت کو پوری طرح ذہن نشین کرنے کے لیے ہم کوئی ایسی مثال ڈھونڈیں گے، جس سے ہمارے نظریئے کی صحت صریح طور پر ثابت ہو جائے اور جو کچھ ہم نے اوپر (۳) میں کہا ہے وہ اور واضح ہو جائے۔

فرض کیجیے کہ زمان و مکان حقیقی معروضات ہیں اور اشیائے حقیقی کے تعینات۔ سب سے پہلی چیز جس پر ہماری نظر پڑتی ہے یہ ہے کہ ان دونوں، خصوصاً مکان کے متعلق بہت سی بدیہی ترکیبی قضایا پائے جاتے ہیں، اس لیے بہتر ہو گا کہ پہلے ہم انھیں کو مثال کے طور پر لے کر دیکھیں۔ چونکہ ہندسے کے قضایا بدیہی طور پر اور یقینیت کے ساتھ معلوم کیے جاتے ہیں اس لیے میں پوچھتا ہوں کہ ہم یہ قضایا کہاں سے اخذ کرتے ہیں اور ہماری عقل کس بنیاد پر اس قسم کے وجوبی کلیاّت ترتیب دیتی ہے۔ صرف دو ہی ذریعے ہو سکتے ہیں۔ تصوّر یا مشاہدہ اور ان کی دو ہی صورتیں ہیں، بدیہی یا تجربی، دوسری مشق یعنی تجربی تصورات یا تجربی مشاہدے سے صرف ایسے ہی ترکیبی قضایا حاصل ہو سکتے ہیں جو تجربی ہوں اور اُن میں وہ کلّیت اور وجوب نہیں پایا جا سکتا جو ہندسے کے قضایا کی خصوصیت ہے۔ اب ان قضایا کے حاصل کرنے کا صرف

ایک ہی ذریعہ رہ گیا یعنی خالص تصوّر یا بدیہی مشاہدہ، ظاہر ہی کہ تصوّر محض سے تو ترکیبی نہیں بلکہ صرف تحلیلی قضایا حاصل ہو سکتے ہیں، اسی قضیئے کو لے لیجیے کہ دو خطوط مُستقیم سے کوئی مکان نہیں گھیرا جا سکتا یعنی کوئی شکل نہیں بن سکتی اور اسے خطوط مستقیم کے تصوّر اور دو کے عدد کے تصوّر سے اخذ کرنے کی کوشش کیجیے، یا اس قضیئے کو کہ تین خطوطِ مستقیم سے شکل بن سکتی ہی۔ خط اور عدد کے تصوّر سے اخذ کرکے دکھائیے۔ آپ کی ساری کوشش بے کار ثابت ہوگی اور آپ کو مجبوراً مشاہدے سے مدد لینی پڑیگی، جس طرح کہ ہندسے میں ہمیشہ لی جاتی ہی یعنی آپ مشاہدے کو معروض قرار دیں گے۔ اب سوال یہ ہی کہ یہ مشاہدہ بدیہی ہی یا تجربی۔ اگر یہ تجربی ہوتا تو اس سے ایک کلّی اور یقینی قضیہّ اخذ نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اس لیے کہ تجربے سے ایسے قضایا حاصل نہیں ہو سکتے۔ اس لیے آپ کو ماننا پڑے گا کہ آپ کا معروض بدیہی مشاہدہ ہی اور اسی پر آپ ترکیبی قضیئے کی بنیاد رکھیں گے۔ اگر آپ میں بدیہی مشاہدے کی قوّت نہ ہوتی اور یہ داخلی تعیّن صورت کی حیثیت سے اس (خارجی) مشاہدے کی شرط لازم نہ ہوتا، اگر معروض (مثلاً مثلّث) بغیر موضوع کی نسبت کے بجائے خود کوئی شے ہوتا تو آپ کس طرح کہ سکتے تھے کہ جو صفات آپ کے داخلی تعینّات کے مطابق مثلّث کے تصوّر میں ضروری ہیں، وہ

خود مثلث میں موجود ہیں۔ آپ اپنے تین خطوط کے تصوّر میں ایک نئے جزء (شکل) کا اضافہ نہیں کر سکتے تھے۔ اور یہ جزء لازمی طور پر خود معروض میں پایا جانا چاہیے تھا۔ کیونکہ اُس صورت میں معروض آپ کے علم سے پہلے موجود ہوتا اور اُس کا پابند نہ ہوتا۔ پس اگر مکان (اور اسی طرح زمانہ بھی) محض آپ کے مشاہدے کی صورت نہ ہوتا، جس میں وہ بدیہی داخلی تعیّنات موجود ہیں جن کے مطابق اشیا آپ کے لیے معروضات خارجی بنتی ہیں اور جن کے بغیر یہ معروضات بجائے خود کچھ نہیں ہیں، تو آپ خارجی اشیا کے متعلّق بدیہی طور پر کوئی ترکیبی معلومات حاصل ہی نہیں کر سکتے تھے۔ اِس لیے یہ بات صرف ممکن یا اغلب نہیں بلکہ یقینی ہے کہ زمان و مکان کُل (داخلی اور خارجی) تجربے کی شرط لازم کی حیثیت سے صرف ہمارے مشاہدے کے داخلی تعیّنات ہیں اور ان کے لحاظ سے تمام معروضات محض مظاہر ہیں نہ کہ اشیائے حقیقی۔ اِسی لیے جہاں تک اُن کی صورت کا تعلّق ہے ہم بہت سی باتیں بدیہی طور پر کہہ سکتے ہیں لیکن اُس شیٔ حقیقی کے متعلق جو اِن مظاہر کی بنیاد ہے، ایک حرف بھی نہیں کہہ سکتے۔

(۲) خارجی اور داخلی حس کی تصوّریت یعنی تمام حسّی معلومات کی مظہریت کے اِس نظریے کی تصدیق اِس بات پر غور کرنے سے ہو سکتی ہے کہ ہمارے علم میں جتنا جزء مشاہدے

کا ہے، اس میں راحت و الم تجربی احساس اور ارادہ داخل نہیں ہے اس لیے کہ وہ علم نہیں کہا جا سکتا۔ اُس میں سوا مقامات (حجم) تغیرِ مقامات (حرکت) اور قوانینِ تغیر (محرک قوتوں) کے اور کچھ نہیں۔ خود وہ شے جو کسی مقام پر موجود ہو اور وہ تبدیلی جو تغیرِ مقام کے علاوہ اشیا میں واقع ہوتی ہو، مشاہدے میں نہیں آسکتی۔ ظاہر ہے کہ صرف علاقوں کے معلوم کرنے سے خود شے کا علم حاصل نہیں ہوتا۔ پس ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ خارجی حس کے ذریعے سے صرف علاقوں ہی کا ادراک ہوتا ہے یہ ادراک صرف معروض اور موضوع کے علاقے پر مشتمل ہے اور اس میں شے حقیقی کی ماہیت شامل نہیں ہے۔ یہی حال داخلی مشاہدے کا ہے، علاوہ اس کے کہ اس کا اصل مادّہ وہی خارجی حس کے ادراکات ہیں جو ہمارے نفس میں دیے جاتے ہیں خود زمانہ جس کے اندر یہ تصورات دیے ہوتے ہیں جو ان کے تجربی شعور سے پہلے موجود ہوتا ہے اور صوری تعین کی حیثیت سے اُس دیے جانے کے عمل کی بنیاد ہے، وہ بھی یکے بعد دیگرے ہونے، ساتھ ساتھ ہونے اور تغیر کے باوجود قائم رہنے کے علاقوں ہی پر مشتمل ہے۔ وہ ادراک جو ہر معروض کے تصور سے پہلے موجود ہو، مشاہدہ اور جب وہ صرف علاقوں پر مشتمل ہو، تو صورتِ مشاہدہ ہے، چونکہ اس مشاہدے میں صرف اُسی معروض کا ادراک ہوتا ہے جو نفس کے اندر

دیا جاتا ہے اِس لیے وہ صرف ایک طریقہ ہے جس سے کہ
نفس اپنے ہی عمل سے یعنی ادراک کو اپنے سامنے پیش
کرنے سے خود ہی متاثر ہوتا ہے۔ پس وُہ صورت کے
لحاظ سے ایک داخلی حِس ہے۔ جو ادراکِ حِس کے ذریعے
سے ہو وہ اس حد تک ہمیشہ مظہر ہوتا ہے۔ اِس لیے
یا تو داخلی حِس کے وجود سے انکار کرنا پڑے گا یا یہ ماننا
پڑے گا کہ خود موضوع جو داخلی حِس کا معروض ہے، محض
ایک مظہر ہے۔ البتہ اگر اِس کا مشاہدہ حِسّی نہیں بلکہ عقلی
ہوتا تو وَہ اپنے آپ کو مظہر کی حیثیت سے نہ دیکھتا۔
ہمارا تصوّرِ ذات محض شعورِ نفس تک محدود ہے۔ اگر اِسی
کے ذریعے سے موضوع کو معروض کا حضوری علم حاصل
ہو سکتا تو یہ داخلی مشاہدہ عقلی یا مشاہدۂ معقول کہلاتا۔ مگر
انسان کو شعورِ ذات کے لیے داخلی ادراک کی ضرورت ہے
اور یہ جس طریقے سے نفس کے اندر واقع ہوتا ہے، حضوری
عِلم نہیں ہے، بلکہ اِس سے تمیز کرنے کے لیے اُسے حِس کہنا
چاہیے۔ اگر ہماری شعورِ ذات کی قُوّت کیفیاتِ نفس مشاہدہ
کرنا چاہتی ہے تو اُس کے لیے ضروری ہے کہ وُہ انفعالی طور
پر ان کیفیاّت سے متاثّر ہو۔ اِس کے سوا مشاہدۂ ذات
کا کوئی طریقہ نہیں۔ مگر اس مشاہدے کی صورت جو پہلے سے
نفس میں موجود ہے، جس کے مطابق کثرتِ معروضاتِ نفس
میں یکجا پائی جاتی ہے، وہ زمانے کا ادراک ہے، اِس لیے کہ

نفس اپنا مشاہدہ اِس طرح نہیں کرتا کِہ اُسے بلا واسطہ حضوری
عِلم ہو بلکہ اِس طرح کِہ وہ اندرونی کیفیات سے متاثر ہوتا
ہی یعنی شی حقیقی کی حیثیت سے نہیں بلکہ منظہر کی حیثیت سے۔

(۳) جب میں یہ کہتا ہوں کہ زمان و مکان میں خارجی معروضات
کا مشاہدہ اور مشاہدۂ نفس دونوں کا ادراک اِس طرح ہوتا
ہی جس طرح وہ ہمارے حواس کو متاثر کرتے ہیں یعنی منظہر کی
حیثیت سے، تو اِس سے یہ مُراد نہیں کہ یہ معروضات محض
موہوم ہیں۔ اس لیے کِہ منظہر کی حیثیت سے تو معروضات
بلکہ وہ صفات بھی جو ہم اِن کی طرف منسوب کرتے ہیں، حقیقی
سمجھی جائیں گی۔ البتہ چونکہ یہ صفات موضوع کے طریقِ مشاہدہ
اور اُس کے اور معروض کے تعلق پر منحصر ہیں اِس لیئے ہم
معروض کی حیثیتِ منظہری اور حیثیتِ حقیقی میں تمیز کرتے ہیں۔
پس میرے اِس قول کے کہ زمان و مکان کی طرف میں جو صفات
ان کے شرطِ وجود کی حیثیت سے منسوب کرتا ہوں، وہ
معروضات میں نہیں بلکہ میرے طریقِ مشاہدہ میں پائی جاتی
ہیں، یہ معنی نہیں کہ اجسام کا خارجی وجود یا میرے نفس
کا داخلی وجود، جس کا مجھے شعور ہوتا ہی، محض وہم ہی۔ یہ خود
ہمارا قصور ہوگا اگر ہم منظہر کو موہوم سمجھ لیں[1] اس کی ذمہ داری

---

[1] منظہر کے محمولات ہماری حِس کے لحاظ سے خود معروض سے
منسوب کیے جا سکتے ہیں، مثلاً سُرخ رنگ اور خوشبو گلاب سے، اگر کسی

بقیہ بر صفحہ آئندہ

حسّی مشاہدات کی تصوریت کے اصول پر عاید نہیں ہوتی بلکہ اس کے برعکس اگر کوئی مشاہدے کی ان صورتوں کی معروضی حقیقت کا دعوےٰ کرے، تو ناگزیر طور پر کلّ اشیا کا وجود محض موہوم بن کر رہ جائے گا۔ اس لیے کہ جب انسان زمان ومکان کو ایسی صفات سمجھے جو اپنے امکان کے لحاظ سے اشیائے حقیقی میں پائی جا سکتی ہوں اور پھر اُن مشکلات پر نظر ڈالے، جن میں وہ اس نظریے کی وجہ سے مبتلا ہو جاتا ہے، یعنی یہ کہ اُسے دو نا محدود اشیا فرض کرنی پڑتی ہیں جو نہ تو جوہر ہیں اور نہ کبھی جوہر کی صفاتِ لاینفک ہیں مگر پھر بھی موجود ہیں بلکہ کلّ اشیا کے وجود کی شرطِ لازم ہیں اور اگر تمام موجودہ اشیا معدوم ہو جائیں، تب بھی باقی رہیں گی، تو وہ نیک دل برکلے کی اس بات پر اعتراض نہیں کر سکتا کہ اُس نے اجسام کو محض موہومات قرار

بقیہ صفحۂ ماسبق

موہوم کو ہم کبھی بطور محمول کے معروض سے نسبت نہیں دے سکتے اس لئے کہ وہم تو اس کو کہتے ہیں کہ وہ چیز جو ہمارے حواس سے یا موضوع سے تعلّق رکھتی ہے معروضِ حقیقی سے منسوب کی جائے۔ مثلاً وہ دستے جو لوگ ابتدا میں زحل کی طرف منسوب کرتے تھے۔ وہ چیز جو خود معروض میں کبھی نہیں مگر اُس کے اور موضوع کے علاقے میں ہمیشہ پائی جاتی ہو اور اس علاقے کے تصور سے جُدا نہ کی جا سکتی ہو۔ منظہر ہے، اس لیے زمان ومکان بجا طور پر حسّی معروضات سے منسوب کیے جا سکتے ہیں اور اس میں وہم کا کوئی دخل نہیں برخلاف اس کے اگر ہم گلاب سے سُرخی، زحل سے دستے اور خارجی معروضات سے حجم، انھیں اشیائے حقیقی سمجھ کر اور اُن کے اور موضوع کے تعلّق سے قطع نظر کر کے منسوب کریں اور اس کی بنا پر تصدیقات

بقیہ بر صفحہ آیندہ

دیا بلکہ خود ہمارا وجود بھی جو اِس نظریے کے مطابق ایک وجودِ لاشو یعنی زمانے سے وابستہ کیا جاتا ہو خود اُسی کی طرح موہوم ہو کر رہ جائے گا اور یہ ایسی مہمل بات ہو جو آج تک کسی نے نہیں کہی۔

(۴) الٰہیات میں ایک ایسے معروض کا تصوّر کیا جاتا ہو جو نہ صرف ہمارے لیے بلکہ اپنے لیے بھی حِسّی مشاہدے کا معروض نہیں ہوتا اور اِس کا خاص اہتمام کیا جاتا ہو کہ اُس کے مشاہدے سے زمان و مکان کے تعیّنات دُور کر دیے جائیں، مگر ہمیں اِس کا کیا حق ہو جب ہم دونوں کو اشیائے حقیقی کی صورتیں قرار دے چکے ہوں اور وُہ بھی ایسی صورتیں جو اشیا کی شرطِ وجود کی حیثیت سے خود اشیا کے معدوم ہونے کے بعد بھی باقی رہتی ہیں، اِس لیے کہ اگر زمان و مکان مطلق وجود کے تعیّنات ہیں تو خدا کی ہستی کے تعیّنات بھی ہونے چاہئیں غرض ہم اُنھیں اشیا کی معروضی صورتیں قرار نہیں دے سکتے اور اِس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ اُنھیں، اپنے خارجی اور داخلی طریقِ مشاہدہ کی موضوعی صورتیں سمجھیں۔ یہ طریقِ مشاہدہ حِسّی اِس وجہ سے کہلاتا ہو کہ وہ بلا واسطہ نہیں ہو، یعنی اِس کے ذریعے سے معروض خود بخود مشاہدہ میں نہیں آتا۔ (ایسا مشاہدہ ہمارے خیال میں ذاتِ ازلی کے سوا اور کسی کا نہیں ہو

بقیہ صفحۂ ماسبق
قائم کریں، تو یہ وہم یا التباس کہلائے گا۔

سکتا) بلکہ معروض کے وجود کا پابند ہو یعنی اسی طرح ممکن ہو کہ معروض موضوع کی قوّتِ ادراک کو متاثر کرے۔

یہ ضروری نہیں کہ زمانی و مکانی طریقِ مشاہدہ صرف انسان ہی کی حِس کے لیے مخصوص ہو۔ ممکن ہے کہ کُل محدود ادراک کرنے والی ہستیاں اس معاملے میں لازمی طور پر انسان سے مطابقت رکھتی ہوں (اگرچہ ہم اِس مسئلے کا کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے)۔ اِس عمومیّت کے باوجود یہ طریقِ مشاہدہ حسّی ہی رہے گا اِس لیے کہ وُہ بلا واسطہ نہیں بلکہ بالواسطہ ہو یعنی مشاہدہ عقلی نہیں ہو۔ ایسا مشاہدہ تو مندرجہ بالا دلائل کی بنا پر صرف ہستیِ مطلق ہی کا ہو سکتا ہو، ایسی ہستی کا ہرگز نہیں ہو سکتا جو اپنے وجود اور اپنے مشاہدے کے اعتبار سے محدود ہو (یعنی اِس کا وجود دیے ہوئے معروضات کی نسبت سے متعیّن ہوتا ہو)۔ تاہم یہ آخری بحث ہمارے نظریۂ حسیاّت میں صرف توضیح کی حیثیت رکھتی ہو نہ کہ استدلال کی۔

قبل تجربی حسیاّت کا خاتمہ

یہ پہلا جزء ہو اُن اجزا میں سے جو قبل تجربی فلسفے کے اس عام مسئلے کو حل کرنے کے لیے مطلوب ہیں، کہ بدیہی ترکیبی قضایا کیوں کر ممکن ہیں؟ یہ جزء بدیہی مشاہدے یعنی زمان و مکان پر مشتمل ہو اور جب ہم بدیہی ترکیبی تصدیقات

ہیں دیے ہوئے تصوّر کے دائرے سے آگے بڑھنا چاہتے
ہیں۔ تو یہی وہ چیز ہے جو تصوّر میں نہیں بلکہ اس کے مقابلے
کے مشاہدے میں پائی جاتی ہے اور اس تصوّر کے ساتھ ترکیبی
طور پر جوڑی جا سکتی ہے۔ اسی وجہ سے یہ تصدیقات محسوس
اشیا تک محدود ہیں اور صرف انھیں معروضات کے لیے
جو تجربے میں آسکتے ہیں، استناد رکھتی ہیں۔

قبل تجربی مبادیات

(حصّہ دوم)

قبل تجربی منطق

تمہید

قبلِ تجربی منطق کا مفہوم

(۱)

عام منطق کیا ہے؟

ہمارے نفس میں علم کے دو بنیادی ماخذ ہیں۔ ایک تو ادراکات قبول کرنے کی قوّت (انفعالیت تاثر) دوسرے اِن کے ذریعے سے معروض کا علم حاصل کرنے کی قوّت (فاعلیّتِ تصوّر)۔ اوّل الذکر ذریعے سے معروض ہمارے سامنے پیش کیا جاتا ہے۔ آخر الذکر کے ذریعے سے وُہ اِس ادراک کی نسبت سے (محض نفس کے ایک تعیّن کی حیثیت سے) تصوّر کیا جاتا ہے۔ غرض ہمارا علم مشاہدے اور تصوّر پر مشتمل ہوتا ہے۔ چنانچہ نہ تو تصوّر بغیر اپنے جوڑ کے مشاہدے کے اور نہ مشاہدہ بغیر تصوّر کے علم بن سکتا ہے۔ یہ دونوں یا تو خالص ہوتے ہیں یا تجربی۔ تجربی یہ اُس وقت کہلاتے ہیں جب ان میں حسّی ادراک کا جزو شامل ہو (جس کے لیے معروض کا واقعاً موجود ہونا ضروری ہو) اور خالص اُس وقت جب ادراک حِس سے مخلوط نہ ہو۔

حِسّی ادراک کو ہم محسوسات کے علم کا مادّہ کہہ سکتے ہیں۔ اِس لیے خالص مشاہدے میں صرف وہ صُورت ہوتی ہی جس کے مطابق کوئی خاص معروض مشاہدہ کیا جاتا ہی اور خالِص تصوّر میں صِرف وہ صورت جس کے مطابق ہر معروض خیال کیا جاتا ہی۔ صرف خالص مشاہدات یا تصوّرات ہی بدیہی طور پر ممکن ہیں۔ تجربی تصورآت و مشاہدات بغیر تجربے کے وجود میں نہیں آ سکتے۔

ہم اپنے نفس کی اُس انفعالی قوّت کو جو ادراکات قبول کرتی ہی، اُس کے تاثُر کی بنا پر حِس کہتے ہیں اور وہ قوّت جو خود تصورآت پیدا کرتی ہی یعنی عِلم کی فاعلی قوّت فہم کہلاتی ہی۔ یہ ہماری فطرت میں داخل ہی کہ ہمارا مشاہدہ ہمیشہ حِسّی ہوتا ہی۔ مشاہدہ نام ہی ہی اِس طریقے کا جس سے کہ ہم معروضات سے متاثر ہوتے ہیں۔ اِس کے مقابلے میں وہ قوّت جس سے کہ حِسّی مشاہدے کے معروض کا تصوّر کیا جاتا ہی فہم ہی۔ ان دونوں میں سے کِسی کو ایک دوسرے پر ترجیح نہیں، بغیر حِس کے کوئی معروض ہمارے سامنے پیش نہیں کیا جا سکتا اور بغیر فہم کے اُس کا تصوّر نہیں کیا جا سکتا۔ تصورآت بغیر مشاہدے کے بے بنیاد ہیں۔ مشاہدات بغیر تصورآت کے بے معنی ہیں۔ اِس لیے اپنے تصورآت کو محسوس بنانا یعنی مشاہدے کے ذریعے سے معروض سے مُطابقت دینا اُتنا ہی ضروری ہی، جتنا کہ اپنے مشاہدات کو معقول بنانا یعنی

تصورات کے تحت میں لانا) یہ قوتیں ایک دوسرے کا کام نہیں کرسکتیں، نہ فہم کسی چیز کا مشاہدہ کرسکتا ہے نہ حواس کسی چیز کا تصور کرسکتے ہیں۔ صرف اِن دونوں کے اتحاد ہی سے علم وجود میں آسکتا ہے۔ مگر اِس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہم ان کے فرائض کو خلط ملط کردیں، بلکہ یہ ضروری ہے کہ اُنھیں احتیاط کے ساتھ ایک دوسرے سے الگ کیا جائے۔ اِس لیے ہم حِس کے عام اصولوں کے علم یعنی حِسیات اور فہم کے عام اصُولوں کے عِلم یعنی منطق میں تفریق کرتے ہیں۔

منطق پر بھی دو پہلو سے نظر ڈالی جا سکتی ہے۔ یا تو وہ فہم کے عام استعمال سے بحث کرتی ہے یا اُس کے خاص استعمال سے۔ اوّل الذکر خیال کے وجوبی اصُول پر مشتمل ہے جن پر فہم کا استعمال موقوف ہے اور اُسے صرف اس استعمال سے سروکار ہے، اِس سے بحث نہیں کہ اِس کا معروض کیا ہے۔ آخرالذکر یعنی فہم کے خاص استعمال کی منطق ان اصولوں پر مشتمل ہے جن کے مطابق کِسی خاص قسم کے معروضات کا صحیح طور پر خیال کیا جاتا ہے۔ اوّل الذکر کو ہم "مبادی منطق" اور آخرالذکر کو کِسی مخصوص علِم کا "دستور" کہتے ہیں۔

یہ دستورِ منطقی اکثر مدارسِ فلسفہ میں تمہید کے طور پر علومِ مخصوصہ سے پہلے پڑھایا جاتا ہے حالانکہ عقلِ انسانی کی نشو و نما کے لحاظ سے یہ اُس وقت مدون ہوتا ہے جب علوم کی تدوین ہوچکی ہو اور اُن کی تکمیل و تہذیب کا صرف آخری

درجہ باقی رہ گیا ہو۔ اِس لیے کہ انسان ان قواعد کو جن کے مطابق معروضات ایک باقاعدہ علم کی شکل اختیار کرتے ہیں اُسی وقت ترتیب دے سکتا ہو جب وُہ پہلے سے ان معروضات کے متعلق گہری واقفیت رکھتا ہو۔

عام منطق بھی دو طرح کی ہوتی ہو۔ خالص منطق اور عملی منطق۔ اوّل الذکر میں ہم قطعِ نظر کر لیتے ہیں اُن تمام تجربی تعیّنات سے، جن کے ماتحت فہم کا استعمال کیا جاتا ہو مثلاً حواس کا اثر، تخیّل کا عمل، عادات و رُجحانات وغیرہ کی قوّت، یعنی اِن سب چیزوں سے جن سے تعصّبات پیدا ہوتے ہیں بلکہ کُلِ اسباب سے جن سے ہمیں صحیح یا غلط معلومات حاصل ہوتی ہیں، کیونکہ ان سے فہم کو صرف اپنے استعمال کی مخصوص صُورتوں میں تعلّق ہوتا ہو جنھیں جاننے کے لیے تجربے کی ضرورت ہو۔ غرض خالص عام منطق کو صرف بدیہی اُصولوں سے تعلّق ہو اور یہ فہم کا ایک ضابطہ ہو مگر صرف اِس کے صوری استعمال کی حد تک بلا لحاظ اِس کے کہ اِس کا معروض کیا ہو۔ البتّہ عام منطق کی عملی قسم اُن قواعد سے بحث کرتی ہو، جن کی رُو سے فہم کا استعمال داخلی تجربی تعیّنات کے ماتحت، جو ہم نفسیات سے معلوم کرتے ہیں، کیا جاتا ہو۔ گو اِس میں تجربی عناصر موجود ہیں پھر بھی وُہ اِس لحاظ سے عام منطق ہو کہ اِس کے مدِّنظر فہم کا عام استعمال بلا تفریقِ معروضات ہوتا ہو۔ اِس لیے وُہ نہ تو فہم کا عام ضابطہ ہو، اور نہ علومِ مخصوصہ کا دستور ہو۔

بلکہ صرف فہم کے معمولی استعمال کی اصلاح و تہذیب کا ایک ذریعہ ہی۔

اس لیے عام منطق کے خالص نظری حصّے کو اِس کے عملی حصّے سے بالکل الگ رکھنا چاہیے۔ اصل میں علم کی حیثیت صرف پہلا ہی حصّہ رکھتا ہو اگرچہ وُہ مختصر اور خشک ہو جیسا کہ قوتِ فہم کے ایک بنیادی عِلم کی باقاعدہ بحث کو ہونا چاہیے۔ پس اِس میں منطقیوں کو ہمیشہ دو اصُول پیشِ نظر رکھنا ضروری ہو

(۱) بہ حیثیت عام منطق کے وُہ قوتِ فہم کے علم کے مادّے اور اختلافِ معروضات سے قطعِ نظر کرتی ہو اور صرف خیال کے صوری قواعد سے سروکار رکھتی ہو۔

(۲) بہ حیثیت خالص منطق کے وُہ تجربی عناصر سے پاک ہو۔ اور نفسیات سے کوئی مدد نہیں لیتی (جیسا کہ بعض لوگوں نے غلطی سے سمجھ رکھا ہو) ضابطۂ فہم میں نفسیات کو مطلق دخل نہیں۔ یہ ایک مُدلّل نظریہ ہو اور اِس کا ہر جزُ کامل طور پر بدیہی ہو۔

(بہ خلاف عملی منطق کے اس عام مفہوم کے کہ وُہ چند مشقوں کا مجموعہ ہو جن کے قواعد عام منطق میں بتلائے گئے ہیں) میں عملی منطق ان قواعد کو کہتا ہوں جن کے مطابق قوتِ فہم کا وجوبی مقرون استعمال کیا جاتا ہو، یعنی وُہ موضوع کے عارضی تعیّنات کے مطابق کام میں لائی جاتی ہو، جو اِس استعمال میں مزاحم یا مُمدّ ہو سکتے ہیں اور جنھیں ہم

صرف تجربے ہی سے معلوم کر سکتے ہیں، اِس میں توجیہہ کے
خلل اور تسلسل، غلطیوں کے مبداد، شک وشبہ اور یقین وغیرہ
کی کیفیات سے بحث کی جاتی ہے۔ خالص عام منطق کو اِس
سے وہی نسبت ہے جو نظریۂ اخلاق کو، جس میں صرف عام
ارادۂ مختار کے وجوبی اخلاقی قوانین ہوتے ہیں، عملی اخلاقیات
سے ہے۔ عملی علم اخلاق میں، مذکورہ بالا قوانین پر، احساسات،
خواہشات اور جذبات کی مزاحمتوں کے لحاظ سے غور کیا
جاتا ہے جو انسانوں کو کم وبیش پیش آتی ہیں اور وہ کبھی
ایک صحیح اور مدلّل علم نہیں ہو سکتا اِس لیے کہ وہ بھی عملی
منطق کی طرح تجربی اور نفسیاتی عناصر کا محتاج ہے۔

(۲)

قبل تجربی منطق کیا ہے؟

جیسا کہ ہم کہ چکے ہیں عام منطق علم کے مشمول سے، یعنی
اُس کی اور معروض کی نسبت سے، قطع نظر کر کے، صرف معلومات
کے باہمی تعلق کی منطقی صورت یعنی خیال کی عام صورت سے
بحث کرتی ہے۔ مگر چونکہ مشاہدات کی دو قسمیں ہیں ایک خالص
دوسری تجربی (جیسا کہ تجربی حسیات میں بیان کیا جا چکا ہے)
اِس لیے معروضات کے تصور میں بھی خالص اور تجربی کا فرق
پایا جانا چاہیے۔ چنانچہ ایک منطق ایسی ہونا چاہیے جس میں
معلومات کے مشمول سے قطع نظر نہ کی جائے اِس لیے کہ

وہ منطق جو معروض کے خالص تصوّر کے قواعد پر مشتمل ہو
اپنے دائرے سے اِن سب معلومات کو خارج کر دیتی ہو
جن کا مشمول تجربی ہو۔ یہ نئی منطق ہمارے علم معروضات
کے ماخذ سے بھی اس حد تک بحث کرے گی جہاں تک کہ
وہ خود معروضات کی طرف منسوب نہ کیا جائے، درآں
حالیکہ عام منطق کو علم کے ماخذ سے سروکار نہیں بلکہ وہ
تو ادراکات کو، خواہ اُن کی اصل بدیہی ہو یا تجربی، صرف
اُن قوانین کے لحاظ سے دیکھتی ہو جن کے مطابق عقل اپنے
عملِ خیال کے ذریعے اُن میں باہمی تعلّق قائم کرتی ہو یعنی
اُس کو صرف اِس سے غرض ہو کہ اُنھیں صورت عقلی میں لے
آئے، اِس سے بحث نہیں کہ ان کا ماخذ کیا ہو۔

یہاں میں ایک ضروری بات کہتا ہوں جو اِس کتاب
کے تمام آئندہ مباحث کے لیے اہمیت رکھتی ہو اور جس
کا پڑھنے والوں کو برابر لحاظ رکھنا چاہیے، وہ یہ ہو کہ
سب بدیہی معلومات نہیں، بلکہ صرف وہی معلومات جو ہمیں
یہ بتاتے ہیں کہ کِس طرح چند خاص ادراکات (تصورات
یا مشاہدات) صرف بدیہی طور پر ممکن ہیں یا استعمال کیے
جاتے ہیں، قبل تجربی (یعنی معلومات کے بدیہی امکان یا استعمال
سے تعلق رکھنے والے) کہلاتے ہیں۔ اس لیے نہ تو مکان
اور نہ اُس کا کوئی بدیہی ہندسی تعیّن قبل تجربی ادراک ہو،
بلکہ صرف اِس بات کا علم کہ یہ ادراکات تجربے سے ماخوذ

نہیں ہیں اور بدیہی طور سے معروضات تجربہ پر عائد کیے جا سکتے ہیں، قبل تجربی کہلائے گا۔ اسی طرح معروضات کے کلّی تصوّر کے ساتھ مکان کی نسبت قبل تجربی ہے لیکن اگر یہ نسبت صرف حِسّی معروضات تک محدود ہو تو اُسے تجربی کہیں گے۔ پس قبل تجربی اور تجربی کا فرق صرف ماخذِ علم کی تنقید سے تعلّق رکھتا ہے نہ کہ اس علاقے سے جو علم اور معروضِ علم میں ہوتا ہے۔

ہم اس توقع میں، کہ شاید بعض ایسے تصورات پائے جائیں جو بدیہی طور سے معروضات پر عاید کیے جا سکیں، حِسّی مشاہدات کی حیثیت سے نہیں، بلکہ خالص قوتِ خیال کے اعمال کی حیثیت سے، یعنی ہوں تو وہ تصورات مگر حِس یا تجربے سے ماخوذ نہ ہوں، عقلِ محض یعنی خالص قوتِ فہم اور قوتِ حکم کے معلومات کے ایک عِلم کا خاکہ اپنے ذہن میں بناتے ہیں جس کے ذریعے سے معروضات کا بدیہی تصوّر کیا جاتا ہے۔ یہ عِلم جو خالص عقلی معلومات کے ماخذ، حدود اور معروضی استناد کا تعیّن کرتا ہو، قبل تجربی منطق کہلائے گا اس لیے کہ اُسے صرف عقل کے قوانین سے تعلّق ہے اور وہ بھی صرف اُسی حد تک جہاں تک کہ معروضات پر بدیہی طور سے غور کیا جائے بہ خلاف عام منطق کے جو تجربی معلومات اور بدیہی یعنی خالص عقلی معلومات پر بلا تفریق غور کرتی ہے۔

عام منطق کی تقسیم، علمِ تحلیل (انالوطیقا) اور علمِ کلام میں

ایک پرانا اور مشہور سوال ہے جو لوگ اپنے خیال میں منطقیوں کو تنگ کرنے کے لیے کیا کرتے تھے کہ یا تو وہ شش و پنج میں پڑ کر رہ جائیں یا اس کا اعتراف کریں کہ وہ کچھ نہیں جانتے اور ان کا فن محض بے کار ہے، وہ سوال یہ ہے کہ "حق" کسے کہتے ہیں؟ یہاں حق کی یہ مجمل تعریف کہ وہ علم اور اس کے معروض کی مطابقت کا نام ہے، پہلے سے تسلیم کر لی گئی ہے۔ پوچھتا یہ ہے کہ ہر علم کے حق ہونے کا عام اور یقینی معیار کیا ہے؟

انسان کی ایک عقل مندی کی ایک بڑی اور ضروری علامت یہ ہے کہ وہ جانتا ہو کہ اسے معقولیت کے ساتھ کیا سوال کرنا چاہیے، اس لیے کہ اگر سوال خود بے تکا ہو، اور اس کا جواب دینا فضول ہو تو نہ صرف پوچھنے والے کے لیے باعثِ شرم ہے بلکہ اس سے کبھی کبھی یہ نقصان بھی ہوتا ہے کہ غیر محتاط جواب دینے والا دھوکے میں آ کر بے تکے جواب دینے لگتا ہے اور (بہ قول قدما کے) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص بکرے کا دودھ دوہنا چاہتا ہے اور دوسرے نے نیچے چھلنی لگا رکھی ہے۔

اگر حق، علم اور اس کے معروض کی مطابقت کا نام ہے تو اس کے ذریعے سے اس معروض اور دوسرے معروضات میں تمیز ہونی ضروری ہے۔ اس لئے کہ جو علم اُس معروض سے جس

کی طرف وہ منسوب کیا جائے مطابقت نہیں رکھتا، وہ باطل ہے خواہ اِس میں اور دوسرے معروضات میں مطابقت پائی جاتی ہو۔ حق کا عام معیار تو وہ کہلائے گا جو تمام معلومات کے لیے بلا تفریقِ معروضات مستند ہو۔ مگر ظاہر ہے کہ اِس میں معلومات کے مشمول سے (یعنی ان کے اور معروضات کے علاقے سے) قطعِ نظر کرنی پڑے گی، حالانکہ حق کو اِسی مشمول سے سروکار ہے پس یہ ایک بے تُکا اور مہمل سوال ہے کہ مشمولِ علم کی حقیّت کی عام علامت کیا ہے یعنی حق کی کوئی کافی اور عام علامت بتانا ناممکن ہے۔ چونکہ ہم نے اُوپر مشمول علم کو علم کا مادہ کہا ہے اِس لیے ہمیں یوں کہنا چاہیے کہ علم کی حقیّت کی بہ لحاظ مادہ کوئی عام علامت پُوچھی ہی نہیں جا سکتی، اِس لیے کہ خود اس سوال میں تناقض مُوجود ہے۔

اب رہا علم بہ لحاظ صُورت (مشمول سے یکسر قطعِ نظر کرکے) تو یہ ظاہر ہے کہ جو منطق عقل کے عام اور وجوبی قوانین پر مشتمل ہے وہ انھیں قوانین کو حق کا معیار قرار دیتی ہے۔ جو علم ان کے منافی ہو وہ باطل ہے اِس لیے کہ اِس میں عام قوانین عقل کی خلاف ورزی ہوتی ہے یعنی خود عقل کے اندر تناقض واقع ہوتا ہے لیکن یہ معیار صرف حق کی یعنی عام عملِ خیال کی صورت سے تعلق رکھتا ہے اور اس حد تک بالکل صحیح ہے مگر کافی نہیں ہے اس لیے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی

علم منطقی صورت کے بالکل مطابق ہو یعنی اُس میں اندرونی تناقض نہ پایا جائے مگر اِس کے باوجود معروض سے مطابقت نہ رکھتا ہو۔ پس حق کا منطقی معیار یعنی عِلم کا عقل و فہم کے عام قوانین کے مطابق ہونا، بے شک حقیقت کی لابدّ اور منفی شرط ہے مگر اس سے آگے منطق نہیں بڑھ سکتی اور اُس غلطی کو جو عِلم کی صورت سے نہیں بلکہ اِس کے مشمول سے تعلق رکھتی ہے، کِسی معیار پر جانچ کر دریافت نہیں کر سکتی۔

عام منطق عقل و فہم کے صوری عمل کو اُس کے عناصر میں تحلیل کر کے اِن عناصر کو ہمارے عِلم کی منطقی تصدیق کے بنیادی اصول قرار دیتی ہے۔ اِس لیے ہم منطق کے اِس حصّے کو انالوطیقا یا علمِ تحلیل کہہ سکتے ہیں۔ یہ کم سے کم حق کا منفی معیار ضرور ہے۔ اِس لیے کہ ہم سب سے پہلے اپنی کل معلومات کو اِن اصولوں کے مطابق جانچتے اور پرکھتے ہیں اور اُس کے بعد اُنھیں مشمول کے لحاظ سے دیکھتے ہیں کہ آیا وُہ بہ اعتبارِ معروض مثبت حقیقت بھی رکھتے ہیں یا نہیں، مگر چونکہ محض صورتِ علم خواہ وُہ منطق کے قوانین سے پوری پوری مطابقت رکھتی ہو، علم کی مادّی (معروضی) حقیقت ثابت کرنے کے لیے بہت ناکافی ہے اِس لیے کوئی شخص یہ جسارت نہیں کر سکتا کہ صرف منطق کے ذریعے سے معروضات کے متعلّق کوئی تصدیق یا دعوے کرے۔ اِس کے لیے ضروری ہے کہ پہلے وہ منطق کے دائرے سے باہر

اِن معروضات سے صحیح واقفیّت حاصل کرے اور پھر
اس واقفیّت کو منطقی قوانین کے مطابق ایک مربوط کل
کی شکل میں لانے کی کوشش کرے بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ اُسے
صرف اِن قوانین کے معیار پر جانچ کر دیکھ لے۔ مگر اِس
فن میں، جو بظاہر ہمارے کلّ معلومات کو خواہ ہم اِن میں مشمول
کے لحاظ سے بالکل کورے ہوں، عقلی صورت میں لے آتا ہی،
کچھ ایسی دلفریبی ہی کہ ہم اِس عام منطق کو جو صرف تصدیق
کا ایک ضابطہ ہی، ایک ایسے دستور کے طور پر استعمال کرنے
لگتے ہیں، جس کے ذریعے سے معروضی قضایا حقیقت میں یا
کم سے کم دکھاوے کے لیے قائم کیے جا سکتے ہیں۔ سچ
پوچھیے تو یہ عام منطق کا ناجائز استعمال ہی۔ بہر حال عام
منطق اِس فرضی دستور کی حیثیت سے عِلمِ کلام کہلاتی ہی۔

اگرچہ قدما نے علم یا فن کے اِس نام کو بہت سے
مختلف معنی میں استعمال کیا ہی لیکن اُس سے اتنا ضرور معلوم
ہوتا ہی کہ عِلمِ کلام ان کے یہاں موہومات کی منطق کو کہتے
تھے۔ یہ سوفسطائیوں کا فن تھا کہ وہ اپنے جہل کو بلکہ ان
مغالطوں کو جو وہ قصداً پیدا کرتے تھے، حق کا رنگ دے
دیا کرتے تھے اور اُس صحت و ضبط کی، جو منطق چاہتی
ہی، نقل کر کے اِس کے فنِ استدلال (طوبیقا) سے اپنے
بے بنیاد دعوؤں کی تاویل کرتے تھے۔ چنانچہ یہ ایک
قابلِ وثوق اور مفید تنبیہ ہی کہ عام منطق جب کبھی ایک

دستور کی حیثیت سے دیکھی جائے تو وُہ محض موہومات کی منطق یعنی عِلم کلام ہی۔ اِس لیے کہِ وُہ ہمیں علِم کے مشمول کے متعلّق کچھ نہیں بتاتی بلکہ صرف علم اور معروضِ علم کی مطابقت کی صُوری شرایط بیان کرتی ہی اور پھر لُطف یہ ہی کہِ یہ شرایط معروض کے لحاظ سے بالکل بے کار ہیں۔ پس جب ہم اِس سے دستور کا کام لینا چاہتے ہیں تاکہ کم سے کم صوری حیثیت سے اپنے علم کو توسیع دیں تو یہ نتیجہ ہوتا ہی کہِ بے سرو پا گفتگو کرنے لگتے ہیں، جو جی چاہا، ایک حد تک ظاہری صحت کے ساتھ کہ دیا اور جب جی چاہا اُس کی تردید کردی۔

اِس طرح کا استدلال فلسفے کے شایانِ شان نہیں ہی۔ اِسی لیے بعض لوگوں نے علِم کلام کا مفہوم متکلمانہ موہومات کی تنقید قرار دیا ہی اور ہم بھی اُسے اِسی معنی میں لیتے ہیں۔

(۴)

قبل تجربی منطق کی تقسیم

قبل تجربی علِم تحلیل (انالوطیقا) اور علم کلام میں

قبل تجربی منطق میں ہم قوتِ فہم کی تجریہ کرتے ہیں (اِسی طرح جیسے قبل تجربی حسّیات میں حِس کی) اور اپنے علِم کے اس حصّے کو جس کا عناصر صرف قوتِ فہم ہی اور حصّوں سے نمایاں کرکے دکھاتے ہیں۔ مگر اس خالص علم کے برتنے کی

یہ ناگزیر شرط ہے کہ ہمارے مشاہدے میں معروضات
دیے ہوئے ہوں، جن پر یہ علم استعمال کیا جا سکے۔ کیونکہ
بغیر مشاہدے کے ہمارا سارا علم معروضات سے خالی
اور اس لیے بے بنیاد ہو گا۔ پس قبل تجربی منطق کا وہ حصہ
جس میں خالص عقلی معلومات کے عناصر یعنی وہ اصول بیان
کیے جاتے ہیں جن کے بغیر کوئی معروض تصوّر نہیں کیا جا سکتا۔
قبل تجربی علم تحلیل کہلاتا ہے اور اسی کو منطقِ حق بھی کہتے ہیں
اس لیے کہ جو علم اس کے مطابق نہ ہو، اس کا کوئی مشمول
نہیں رہے گا، وہ کسی معروض پر عائد نہ کیا جا سکے گا اور
اس لیے حقیقت سے خالی ہو گا۔ مگر یہ بات ہمارے لیے
بہت بڑی کشش اور ترغیب رکھتی ہے کہ صرف اِن عقلی
معلومات اور اصول سے کام لے کر تجربے کے دائرے
سے آگے بڑھ جائیں، حالانکہ تجربے کے سوا اور کسی ذریعے
سے ہمیں وہ مادّہ (یعنی معروض) ہاتھ نہیں آ سکتا جس پر
یہ تصورات استعمال کیے جا سکیں۔ اِس لیے ہماری عقل اس
خطرے میں پڑ جاتی ہے کہ عقلِ محض کے صوری اصول کا مادّی
استعمال کرے اور بلا تفریق اِن معروضات پر بھی حکم لگائے
جو ہمیں دیے ہوئے نہیں ہیں، بلکہ شاید ان کا دیا جانا
کسی طرح ممکن ہی نہیں ہے۔ اصل میں قبل تجربی منطق عقل
کے تجربی استعمال کا ایک ضابطہ ہے اور یہ اس کا ناجائز
مصرف ہے کہ ہم اُسے عام اور غیر محدود استعمال کا دستور بنا

دیں اور صرف عقلِ محض کی مدد سے ترکیبی طور پر عام اشیا کے متعلق تصدیق، دعوے اور فیصلہ کرنے کی جسارت کریں عقلِ محض کا یہ استعمال متکلمانہ استعمال ہے۔ اِس لیے قبلِ تجربی منطق کا دوسرا حصّہ متکلمانہ موہومات کی تنقید ہے، جسے علمِ کلام کہتے ہیں، یہاں عِلم کلام وہ فن نہیں ہے جس میں اذعانی طور پر یہ موہومات پیدا کیے جاتے ہیں بلکہ عقل و فہم کے فوق طبیعی استعمال کی تنقید ہے تاکہ اُس کے بے بنیاد زعم کو غلط ثابت کرے اور اس کے اِن دعوے کو، کہ وہ صرف قبلِ تجربی قضایا کے ذریعے سے ایجاد اور توسیع کا کام انجام دے سکتا ہے، گھٹا کر بس یہیں تک محدود کر دے کہ وہ عقلِ محض کی تنقید کر کے اسے سوفسطائی مغالطوں سے محفوظ رکھتا ہے۔

قبل تجربی منطق کا پہلا دفتر

قبلِ تجربی عِلمِ تحلیل

یہ تحلیل ہمارے کلّ بدیہی علم کو خالص عقلی علم کے عناصر میں تقسیم کر دیتی ہے۔ اِس میں ذیل کی باتیں خاص اہمیت رکھتی ہیں۔ (۱) یہ تصورات خالص ہوں نہ کہ تجربی (۲) ان کا تعلق مشاہدے اور حِس سے نہ ہو بلکہ قوتِ خیال اور قوتِ فہم

سے (۳) وہ جامد تصورات ہوں اور مشتق اور مرکب تصورات سے احتیاط کے ساتھ الگ کر لئے جائیں ۔ (۴) ان کا نقشہ مکمل ہو اور وہ خالص قوّتِ فہم کے پورے دائرے پر حاوی ہوں مگر علم کی یہ تکمیل محض اُس تخمینے کی بنا پر جو تجربے کی مدد سے ایک مجموعہ تصورات کو اکٹھا کر کے تیار کر لیا گیا ہو وثوق کے ساتھ تسلیم نہیں کی جا سکتی ۔ یہ صرف اسی صورت سے ممکن ہے کہ کُل بدیہی فہمی معلومات کا ایک ذہنی خاکہ بنایا جائے اور اُن تصورات کی، جن پر وہ مشتمل ہیں، ایک خاص طریقے سے تقسیم کی جائے یعنی اُن کا ایک نظام مرتب کر لیا جائے ۔ خالص قوّتِ فہم نہ صرف کُل تجربی عناصر سے بلکہ کُل حسّی عناصر سے بھی الگ ہے ۔ وہ ایک مستقل اور کافی بالذّات وحدت ہے، جس میں خارج سے کوئی اضافہ نہیں کیا جا سکتا اس لیے اُس کے علم کا جامع تصوّر ایک ایسا نظام ہوگا، جس کا ہم ایک ذہنی خاکے کے تحت میں احاطہ اور تعیّن کر سکیں اور اس کی تکمیل اور ربطِ باہمی کو اِن معلومات کی صحت و اصلیّت کا معیار قرار دے سکیں جو اس کے اندر کھپ جائیں ۔ قبل تجربی منطق کا یہ دفتر دو کتابوں پر مشتمل ہے ۔ پہلی کتاب میں فہم محض کے تصورات اور دوسری میں اُس کے بنیادی قضایا بیان کیے گئے ہیں ۔

قبلِ تجربی علمِ تحلیل کی پہلی کتاب

(٦)
تحلیل تصورات

تحلیلِ تصوراّت سے میری مراد وہ عام طریقہ نہیں ہے جو فلسفیانہ مباحث میں برتا جاتا ہے کہ جو تصوراّت سامنے آئیں ان کا مشمول کے لحاظ سے تجزیہ کر کے اُن میں وضاحت پیدا کر دی جائے بلکہ میرے پیشِ نظر وُہ کام ہے جس کی اب تک کسی نے کوشش نہیں کی، یعنی خود قوتِ فہم کا تجزیہ کر کے بدیہی تصوراّت کے امکان کی تحقیق کرنا، یعنی اُنھیں خود فہم میں جو اِن کا مبدا ہے تلاش کرنا اور اِن کے خالص اور عام استعمال کی تحلیل کرنا اِس لیے کہ قبل تجربی فلسفے کا اصل کام یہی ہے، باقی جو کچھ ہے وُہ عام فلسفے میں تصوراّت کی منطقی بحث ہے۔ غرض ہم بدیہی تصوراّت کی جڑیں فہم انسانی میں تلاش کریں گے جہاں وہ بالقوۃ موجود ہوتے ہیں، یہاں تک کہ تجربے کے اقتضا سے نشو و نما پائیں اور قوّت فہم ہی کے ذریعے سے اُنھیں تجربی تعیناّت کے علائق سے پاک کر کے خالص شکل میں پیش کریں گے۔

تحلیلِ تصوّرات کا پہلا باب

(۲)

قوّتِ فہم کے خالص تصورآت کا سُراغ

جب انسان اپنی قوّتِ ادراک کو کام میں لاتا ہو تو مختلف محرّکات کی بنا پر مختلف تصورآت ظہور میں آتے ہیں، جو اِس قوّت کا پتہ دیتے ہیں اور جب ایک مدّت تک اِن کا مطالعہ کیا جائے یا اُنھیں زیادہ وقت نظر سے دیکھا جائے تو اِن کا ایک کم و بیش مُفصّل نقشہ مُرتّب ہو جاتا ہو۔ مگر یہ ایک طرح کا مکانیکی عمل ہو جس سے یقینی طور پر کبھی نہیں کہا جا سکتا کہ اب یہ تحقیق مکمل ہو گئی۔ اِس کے علاوہ ان تصورآت میں جو یوں ہی وقتاً فوقتاً دریافت ہوتے رہتے ہیں، کوئی ترتیب اور منظّم وحدت نہیں پائی جاتی، بلکہ صرف باہمی مشابہت اور مشمول کی مقدار کے لحاظ سے اِن کی تقسیم کر دی جاتی ہو جو سادہ تصورآت سے شروع ہو کر مرکب تصورآت تک پہنچتی ہو اور اِس طرح اِن کے الگ الگ سلسلے بن جاتے ہیں، جن میں ایک حد تک باقاعدگی تو ہوتی ہو مگر کوئی نظام نہیں ہوتا۔

قبل تجربی فلسفے کو یہ آسانی ہو اور اِس کا یہ فرض بھی ہو کہ اپنے تصورآت کو ایک مقررہ اُصول کے مطابق تلاش کرے، یہ تصورآت قوّتِ فہم سے جو ایک وحدتِ کامل ہو، خالص اور غیر مخلوط حالت میں نکلتے ہیں۔ پس اُنھیں لازمی طور

پر کسی ذہنی خاکے کے تحت میں مربوط ہونا چاہیے۔ اِن کی اس ربط سے ہمیں وہ اُصول ہاتھ آتا ہے جس کے مطابق قوّتِ فہم تصورات کی صحیح ترتیب اور اُن کی مکمل تعداد کا تعیّن بدیہی طور پر ہو سکتا ہے۔

کُل خالص فہمی تصوّرات کا قبل تجربی سُراغ

پہلی فصل

(۸)

قوتِ فہم کا عام منطقی استعمال

ہم نے اُوپر قوّتِ فہم کی محض منفی تعریف کی تھی کہ وہ ایک غیر حسّی قوّتِ ادراک ہے۔ ظاہر ہے کہ حِس کے واسطے کے بغیر ہم کوئی مشاہدہ نہیں کر سکتے، پس فہم قوّت مشاہدہ کا نام نہیں ہے۔ مشاہدے کے علاوہ علم حاصل کرنے کا صرف ایک ہی طریقہ اور ہے یعنی تصوّر۔ چنانچہ ہر فہم یا کم سے کم انسانی فہم کو کُل علم تصورات کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے یعنی وہ علم حضوری نہیں، بلکہ علمِ استدلالی یا منطقی ہے۔ کُل مشاہدات حسّی ہونے کی حیثیت سے انفعال پر مبنی ہیں اور تصورات فعل پر۔ فعل (یا وظیفے) سے میں وہ عملِ وحدت مُراد لیتا ہوں، جس کے ذریعے سے مختلف ادراکات ایک مشترک ادراک کے تحت میں لائے جاتے ہیں۔ غرض تصوّرات کی بنا فاعلیّتِ خیال پر ہے اور حسّی مشاہدات کی انفعالیّتِ حِس پر۔ ان تصورات سے قوتِ فہم

صرف یہی کام لے سکتی ہے کہ وہ اِن کے ذریعے سے تصدیقات قائم کرے۔ چونکہ مشاہدے کے سوا کوئی ادراک براہِ راست معروض تک نہیں پہنچ سکتا اِس لیے تصوّر کبھی بلا واسطہ معروض پر عاید نہیں کیا جاتا بلکہ صرف ادراک معروض پر (خواہ وہ مشاہدہ ہو یا تصوّر)۔ پس تصدیق معروض کا بالواسطہ علم یعنی اُس کے ادراک کا ادراک ہے۔ ہر تصدیق میں ایک تصوّر ہوتا ہے جو متعدد ادراکات پر صادق آتا ہے، جن میں ایک ادراک ایسا بھی ہوتا ہے جو معروض پر براہِ راست عاید کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً اِس تصدیق میں کُل اجسام تقسیم پذیر ہیں، تقسیم پذیر کا تصوّر، مختلف تصورات پر عاید ہوتا ہے مگر یہاں وہ خاص طور پر جسم کے تصورات پر عاید کیا گیا ہے اور یہ تصوّر بعض مظاہر پر جو ہمارے مشاہدے میں آتے ہیں۔ پس یہ معروضات تقسیم پذیری کے تصوّر کے ذریعے سے بالواسطہ خیال کیے جاتے ہیں۔ غرض کُل تصدیقات وہ وظائف ہیں جو ہمارے ادراکات میں وحدت پیدا کرتے ہیں اس لیے کہ اِن میں معروض کا عِلم حاصل کرنے کے لیے بجائے ایک بلا واسطہ ادراک کے کسی عام ادراک سے جس میں یہ اور اُس کے ساتھ اور ادراکات شامل ہوتے ہیں، کام لیا جاتا ہے اور اِس طرح بہت سے معلومات ایک کے اندر جمع کر لیے جاتے ہیں۔ مگر ہم قوتِ فہم کے تمام وظائف کو تصدیقات پر مبنی کر سکتے ہیں اور فہم کو قوتِ تصدیق قرار دے سکتے ہیں۔

اِس لیے کہ جیسا اوپر کہا جا چکا ہی، فہم قوّت خیال کا نام ہی۔ خیال وُہ علم ہی جو تصوراّت کے ذریعے سے حاصل کیا جاتا ہی اور تصوراّتِ امکانی تصدیقات کے محمولات ہونے کی حیثیت سے ایک ایسے معروض کے، جو ہنوز غیر معیّن ہی، ہر ادراک پر عاید کیے جا سکتے ہیں۔ چنانچہ جسم کا تصوّر کسی شی مثلاً دھات کو ظاہر کرتا ہی جو اِس تصوّر کے ذریعے سے معلوم کی جا سکتی ہی۔ وہ تصوّر اسی وجہ سے کہلاتا ہی کہ اِس میں اور ادراکات شامل ہیں جن کے واسطے سے وہ معروضات پر عاید کیا جا سکتا ہی۔ پس وہ محمول ہی کسی امکانی تصدیق کا مثلاً اس تصدیق کا کہ ہر دھات ایک جسم ہی، اِس لیے اگر وہ وظائف جن سے تصدیقات (ادراکات میں) وحدت پیدا کرتے ہیں، مکمل طور پر شمار کیے جائیں، تو ہمیں قوّتِ فہم کے کُل وظائف معلوم ہو جائیں گے۔ اگلی فصل سے ظاہر ہو جائے گا کہ ایسا کیا جا سکتا ہی۔

کُل خالص فہمی تصوراّت کا قبل تجربی سُراغ

دوسری فصل

(۹)

تصدیقات میں قوّتِ فہم کے منطقی وظائف

جب ہم کسی تصدیق کے مشمول سے قطعِ نظر کر لیں اور صرف اِس کی صورتِ عقلی پر غور کریں، تو یہ معلوم ہوگا کہ خیال

کا جو وظیفہ اِس میں کارفرما ہے، وہ چار حصّوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے اور ہر حصّے کے تین پہلو ہوتے ہیں۔ اُنھیں ہم بجا طور پر ذیل کے نقشے میں ظاہر کر سکتے ہیں۔

(۱)

تصدیقات کی کمّیت

کُلّی
جُزوی
انفرادی

(۲)

کیفیت

مثبت
منفی
نامحدود

(۳)

نسبت

قطعی
مشروط
تفریقی

(۴)

جہت

احتمالی
ادّعائی
یقینی

چونکہ یہ تقسیم کہیں کہیں پر منطقیوں کی مروّجہ مصطلحات سے مختلف نظر آتی ہے اور یہ اختلاف خاصا اہم ہے، اِس لیے جس غلط فہمی کا خوف ہے، اِس سے بچنے کے لیے ذیل کی تنبیہات

غیر ضروری نہ ہوں گی:-

(۱) منطقی بجا طور پر یہ کہتے ہیں کہ عقلی نتائج حاصل کرنے کے لیے تصدیقات سے کام لیتے ہیں، انفرادی تصدیقات کلی تصدیقات کے مساوی سمجھی جا سکتی ہیں۔ چونکہ ان میں کوئی محیط نہیں ہوتا، اس لیے ہم یہ نہیں کر سکتے کہ ان کے محمول کو موضوع کے مشمولات میں سے بعض پر عاید کریں اور بعض پر نہ کریں۔ پس محمول اس تصوّر پر بغیر کسی استثناء کے صادق آتا ہے گویا یہ ایک کلّی تصوّر ہے جو محیط رکھتا ہے اور محمول اس کے سارے تصوّر پر حاوی ہے۔ بہ خلاف اس کے اگر ہم انفرادی تصدیق کا کلّی تصدیق سے بہ حیثیتِ علم کے صرف کمیّت کے لحاظ سے مقابلہ کریں تو اس میں اور اُس میں وہی نسبت ہے جو واحد اور نامحدود میں ہوتی ہے یعنی دونوں میں بہت فرق ہے۔ پس اگر ایک انفرادی تصدیق کو اس کے اندرونی استناد کے لحاظ سے نہیں بلکہ محض بہ حیثیتِ علم اس کی کمیّت کے لحاظ سے دیکھا جائے تو وہ یقیناً کلّی تصدیقات سے مختلف ہے اور خیال کے عام عناصر کے مکمّل نقشے میں (اگرچہ اس منطق میں، نہیں جو تصدیقات کے باہمی علاقے تک محدود ہے) ایک علیحدہ جگہ پانے کی مستحق ہے۔

(۲) اسی طرح قبل تجربی منطق میں نامحدود تصدیقات کو مثبت تصدیقات سے الگ کرنا ضروری ہے اگرچہ عام منطق میں وہ بجا طور پر مثبت تصدیقات ہی میں شمار کیے جاتے ہیں

اور ان کی کوئی جُداگانہ قسم نہیں مانی جاتی اس لیے کہ عام منطق محمول کے مشمول سے (اگرچہ وہ منفی ہی) قطعِ نظر کر لیتی ہی اور صرف یہ دیکھتی ہی کہ آیا وہ موضوع کی طرف منسوب کیا جاتا ہی یا اِس کی ضِد قرار دیا جاتا ہی۔

لیکن قبل تجربی منطق زیر بحث تصدیق پر اس حیثیت سے بھی نظر ڈالتی ہی کہ یہ منطقی اثبات جو منفی محمول کے ذریعے سے کیا جاتا ہی کیا مشمول اور کیا قدر رکھتا ہی اور مجموعی معلومات کے لحاظ سے اُس سے کیا فائدہ ہوتا ہی اگر میں روح کے متعلق یہ کہتا کہ وہ فانی نہیں ہی تو کم سے کم اس منفی تصدیق کے ذریعے سے میں ایک غلطی کا سدِّ باب کر دیتا، لیکن جب میں کہتا ہوں کہ روح غیر فانی ہی تو اس میں شک نہیں کہ منطقی صوُرت کے لحاظ سے یہ ایک اثبات ہی اس لیے کہ میں نے رُوح کو غیر فانی ہستیوں کے نا محدود دائرے میں داخل کر دیا ہی لیکن چونکہ ممکن موجودات کے کُل دائرے کا صرف ایک جُز فانی ہی اور بقیّہ دائرہ غیر فانی موجودات پر مشتمل ہی اس لیے مذکورہ بالا قضیّہ کا مطلب بس اتنا ہی ہی کہ رُوح اشیا کی اس نا محدود تعداد میں سے ایک ہی جو فانی اشیا کو الگ کرنے کے بعد باقی رہ جاتی ہی البتّہ اس سے کُل ممکنات کا نا محدود دائرہ بہ قدر اس کے ضرور محدود ہو جاتا ہی کہ فانی اشیاد اس سے الگ کر دی جاتی ہیں اور بقیّہ دائرے میں روح کو جگہ دی جاتی ہی مگر یہ بقیّہ دائرہ

اِس استثنا کے بعد بھی نامحدود ہی رہتا ہے بلکہ اگر اُس میں سے اور حصّے بھی الگ کر دیے جائیں تب بھی روح کے تصوّر میں مطلق اضافہ نہیں ہوتا اور اُس کا اثباتی تعیّن نہیں کیا جا سکتا۔ پس یہ نامحدود تصدیقات اصل میں علم کے عام مشمول کو محدود کرتی ہیں اِس لیے کُل عناصر خیال کے قبل تجربی نقشے میں اُنھیں نظر انداز نہیں کرنا چاہیے اس لیے کہ جو وظیفہ قوّتِ فہم ان کے ذریعے سے پورا کرتی ہے وہ اِس کے خالص بدیہی عِلم کے میدان میں اہمیت رکھتا ہے۔

(۳) تصدیقات میں خیال کی باہمی نسبتیں تین طرح کی ہوتی ہیں۔(الف) محمول کی موضوع سے (ب) سبب کی مُسبّب سے (ج) تفریق شدہ علم اور اِس تفریق کے اجزا کی ایک دوسرے سے۔ پہلی قسم کی تصدیقات میں دو تصورات کی، دوسری قسم میں دو تصدیقات کی اور تیسری میں کئی تصدیقات کی باہمی نسبت پر غور کیا جاتا ہے، یہ مشروط تصدیق کہ اگر کامل انصاف موجود ہو تو مستقل طور پر بدی کرنے والے کو سزا دی جاتی ہے اصل میں دو تصدیقات کی باہمی نسبت پر مشتمل ہے، ایک یہ کہ کامل انصاف موجود ہے دوسری یہ کہ مستقل طور پر بدی کرنے والے کو سزا دی جاتی ہے۔ یہاں اس سے بحث نہیں کہ یہ دونوں قضایا بجائے خود حق ہیں یا نہیں۔ اِس تصدیق میں صرف یہ خیال کیا گیا ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے

کا نتیجہ ہے - اب رہی تفریقی تصدیق، یہ دو یا دو سے زیادہ قضایا کی باہمی نسبت پر مشتمل ہوتی ہے لیکن یہ نسبت سببیّت کی نہیں ہے بلکہ تضاد کی، اس لحاظ سے کہ ایک قضیّہ دوسرے کو اپنے دائرے سے خارج کرتا ہے اور اسی کے ساتھ باہمی ربط کی، اس لحاظ سے کہ یہ سب قضایا مِل کر اصل عِلم کے دائرے کو پُورا کرتے ہیں، یعنی یہ وہ نسبت ہے جو ایک علم کے دائرے کے مختلف حِصّے باہم رکھتے ہیں - ہر حِصّے کا دائرہ دوسرے حِصّے کے دائرے کا تکملہ ہے اور ان سب کے ملنے سے تقسیم شُدہ علم مکمل ہوتا ہے مثلاً دنیا یا تو محض اتفاق سے وجود میں آئی ہے یا داخلی وجوب سے یا کِسی خارجی علّت سے - اِن میں سے ہر قضیّہ ایک حِصّہ ہے کُل علم کا جو دُنیا کے وجود کے متعلق ممکن ہے اور سب قضیّے مِل کر اِس عِلم کا مکمل دائرہ بناتے ہیں - عِلم کو اِن جزوی دائروں میں سے کِسی ایک سے نکال لینے کے یہ معنی ہیں کہ اِسے بقیّہ دائروں میں سے کسی ایک میں رکھا جائے اور اسے کِسی ایک دائرے میں رکھنے کے یہ معنی ہیں کہ اُسے بقیّہ دائروں میں سے نکال لیا جائے - پس تفریقی قضایا میں ایک قسم کا باہمی ربط پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ گو ان میں سے ہر ایک دوسرے کو اپنے دائرے سے خارج کرتا ہے مگر وہ سب مِل کر اصل علم کا تعیّن کرتے ہیں اِس لیے کہ اُن کا مجموعہ ایک وسیع ہونے علم کا مکمل مشمول ہے - یہی ایک بات ہے

جسے میں مندرجہ ذیل بحث کی خاطر یہاں واضح کر دینا ضروری سمجھتا ہوں۔

(۴) تصدیقات کی جہت ان کا ایک خاص وظیفہ ہے اور اس کی امتیازی شان یہ ہے کہ وہ تصدیق کے مشمول میں کوئی اضافہ نہیں کرتی (اس لیے کہ کمیّت، کیفیّت اور نسبت کے سوا مشمول میں کوئی اور چیز ہو ہی نہیں سکتی) بلکہ صرف اس سے تعلق رکھتی ہے کہ رابط کی قدر مجموعی خیال کے لحاظ سے کیا ہے۔ احتمالی قضایا وہ ہیں جن میں اثبات یا نفی کو محض ممکن سمجھا جائے، ادّعائی وہ ہیں جن میں اسے واقعی (یعنی حق) قرار دیا جائے اور یقینی وہ ہیں جن میں اُسے وجوبی مانا جائے[1]۔ چنانچہ وہ دونوں تصدیقات (مقدمہ اور نتیجہ) جن کی باہمی نسبت سے مشروط تصدیق بنتی ہے اور اسی طرح وہ تصدیقات (اجزائے تفریق) جن کے تعامل سے تفریقی تصدیق بنتی ہے، سب کی سب محض احتمالی ہوتی ہیں۔ مندرجۂ بالا مثال میں یہ قضیہ کہ "کامل انصاف موجود ہے"، ادّعائی طور پر ظاہر نہیں کیا گیا ہے بلکہ ایک من مانی تصدیق کی حیثیت سے جسے انسان چاہے تو فرض کر سکتا ہے۔ البتہ نتیجہ ادّعائی ہے۔

---

[1] گویا پہلی صورت میں خیال قوتِ فہم کا وظیفہ ہے دوسری صورت میں قوتِ تصدیق کا اور تیسری صورت میں قوتِ حکم کا۔ اس نکتے کی تشریح آگے چل کر کی جائے گی۔

پس ممکن ہو کہ اِس قسم کی تصدیقات صریحاً باطل ہوں اور اِس کے باوجود احتمالی حیثیت سے حق کے معلوم کرنے کی شرائط سمجھی جائیں۔ اِسی طرح تفریقی تصدیق میں یہ قضیہ کہ دُنیا محض اتفاق سے وجود میں آئی ہو محض احتمالی ہو۔ مطلب صرف یہ ہو کہ انسان اسے تھوڑی دیر کے لیے فرض کر لے پھر بھی (اس حیثیت سے کہ یہ اُن راہوں میں سے، جو انسان اختیار کر سکتا ہو ایک غلط راہ کو ظاہر کر دیتا ہو) اس سے حق کے معلوم کرنے میں مدد ملتی ہو۔ پس احتمالی قضیہ وہ ہو جس میں صرف ایک منطقی امکان (جو معروضی نہیں ہوتا) بیان کیا جاتا ہو یعنی یہ کہ اس کا قبول کرنا یا نہ کرنا اختیاری ہو، یہ من مانے طور پر عقل کے دائرے میں داخل کیا گیا ہو۔ ادّعائی قضیہ منطقی واقعیت یا حقیقت ظاہر کرتا ہو مثلاً مشروط قیاسِ عقلی میں مقدمہ کبریٰ میں احتمالی اور صغریٰ میں ادّعائی ہوتا ہو اور اس پر دلالت کرتا ہو کہ یہ قضیہ قوتِ فہم کے قوانین کے مطابق ہو۔ یقینی قضیہ وہ ادّعائی قضیہ ہو جو بجائے خود قوانینِ عقل پر مبنی ہوتا ہو اس وجہ سے اِس میں بدیہی طور پر کسی بات کا دعوےٰ کیا جاتا ہو اور اِس طرح منطقی وجوب پایا جاتا ہو۔ چونکہ یہ سب چیزیں قوتِ فہم سے درجہ بدرجہ وابستہ ہوتی ہیں یعنی پہلے کسی بات کی احتمالی تصدیق کی جاتی ہو پھر اُسے ادّعائی طور پر حق سمجھا جاتا ہو اور آخر میں لازماً فہم سے وابستہ یعنی وجوبی اور یقینی قرار

دیا جاتا ہے اس لیے ہم جہت عقلی کے ان تینوں وظائف کو عام قوّتِ خیال کے تین پہلو کہہ سکتے ہیں۔

کُل خالص فہمی تصورات کا قبل تجربی سُراغ

(تیسری فصل)

(۱۰)

خالص فہمی تصورات یا مقولات

جیسا کہ ہم پہلے کئی بار کہہ چکے ہیں عام منطق علم کے مشمول سے قطع نظر کرتی ہے اور یہ توقع رکھتی ہے کہ اُسے کہیں اور سے ادراکات دیے جائیں اور وہ اُنھیں تصورات میں تبدیل کر دے۔ اس کا یہ عمل تحلیل کے ذریعہ ہوتا ہے، بہ خلاف اس کے قبل تجربی منطق کے سامنے بدیہی حسّی مواد موجود ہوتا ہے جو قبل تجربی حسیّات پیش کرتی ہے اور وہ خالص فہمی تصورات کے لیے ہیولیٰ کا کام دیتا ہے اگر یہ نہ ہو تو وہ بغیر کسی مشمول کے یعنی بالکل کھوکھلی رہ جائے۔ زمان و مکان خالص بدیہی مشاہدے کے مواد پر مشتمل ہیں مگر اسی کے ساتھ وہ ہمارے نفس کی اثر پذیری کے تعینات بھی ہیں۔ صرف اُنہیں کے تحت میں ہمارا نفس معروضات کے ادراکات قبول کر سکتا ہے اس لیے ضروری ہے کہ وہ معروضات کے تصورات پر بھی اپنا اثر ڈالیں۔ البتہ ہماری قوّتِ خیال

کی فاعلیت کا یہ تقاضا ہے کہ پہلے اس مواد کی جانچ پڑتال کی جائے اور اس میں ربط و ترتیب پیدا کی جائے تاکہ وہ علم بن سکے۔ اس عمل کو میں ترکیب کہتا ہوں۔

ترکیب کا وسیع ترین مفہوم میرے ذہن میں یہ ہے کہ وہ ایک عمل ہے جو مختلف ادراکات کو ملا کر ان کے مواد کو ایک علم کی تحت میں لاتا ہے۔ یہ ترکیب خاص اس وقت کہلاتی ہے جب کہ مواد تجربی طور پر نہیں بلکہ بدیہی طور پر دیا ہوا ہو (جیسے زمان و مکان)۔ ہم اپنے ادراکات کی تحلیل اسی وقت کر سکتے ہیں جب یہ ادراکات پہلے سے دیے ہوئے ہوں اور مشمول کے لحاظ سے کسی قسم کے تصورات تحلیل کے ذریعے سے وجود میں نہیں آ سکتے۔ البتہ جب کسی مواد کی (خواہ وہ تجربی ہو یا بدیہی) ترکیب کی جائے تو جو علم اس سے پیدا ہوتا ہے ممکن ہے وہ ابتدا میں خام اور مبہم ہو اور اس لیے تحلیل کا محتاج ہو، مگر اصل میں یہ ترکیب ہی ہے جو عناصر ادراک کو ملا کر علم کی شکل میں لاتی ہے اور ایک متحد مشمول بناتی ہے۔ پس جب ہمیں اپنے علم کے ماخذ کی تحقیق کرنا ہو تو سب سے پہلے ترکیب کی طرف توجہ کرنی چاہیے، ترکیب کا عام عمل، جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے، قوّتِ تخیّل کا فعل ہے۔ یہ تخیّل نفس کا ایک مخفی اگرچہ ناگزیر وظیفہ ہے جس کے بغیر ہمیں کوئی علم حاصل نہیں ہو سکتا گو عام طور پہ ہمیں اس

کے وجود کا شعور تک نہیں ہوتا مگر ترکیب سے تصورات بنانا قوتِ فہم کا وظیفہ ہو اور اسی کے ذریعے سے ہمیں اصلی معنی میں علم حاصل ہوتا ہو۔

خالص ترکیب کے عام عمل سے خالص عقلی تصوّر حاصل ہوتا ہو اس سے میں وہ ترکیب مراد لیتا ہوں جو کسی بدیہی ترکیبی وحدت پر مبنی ہو۔ چنانچہ اعداد (بڑے اعداد میں یہ بات خاص طور پر نمایاں ہو جاتی ہو) وہ تصورات ہیں، جو ترکیب کے ذریعے سے قائم کیے گئے ہیں اس لیے کہ ان کی بنا ایک مشترک وحدت (مثلاً دہائی) پر ہو۔ پس ادراکات کے مواد کی ترکیب میں وحدت کا ہونا ضروری ہو۔

تحلیل کے ذریعے سے مختلف ادراکات ایک تصوّر کے تحت میں لائے جاتے ہیں (اس عمل سے عام منطق بحث کرتی ہو)۔ مگر قبل تجربی منطق میں ادراکات کو نہیں بلکہ ادراکات کی خالص ترکیب کو تصورات کے تحت میں لانے سے بحث کی جاتی ہو۔ کل معروضات کے علم کے لیے پہلا جزو جو ہمیں بدیہی طور پر دیا ہوا ہونا چاہیے، خالص مشاہدے کا مواد ہو۔ دوسرا جزو اس مواد کی ترکیب ہو جو تخیّل کے ذریعے سے کی جاتی ہو، مگر اس سے بھی مکمل علم حاصل نہیں ہوتا۔ وہ تصورات جو اس خالص ترکیب میں وحدت پیدا کرتے ہیں اور اسی وجوبی ترکیبی وحدت پر مشتمل ہیں، دیے ہوئے معروض کے علم میں تیسرے جزو کا اضافہ کرتے ہیں اور

اِن کی بنار قوّتِ تعقّل پر ہی۔

وہی وظیفہ جو مختلف ادراکات کو ایک منفرد تصدیق کی شکل میں متحد کرتا ہی، مختلف ادراکات کی ترکیب کو بھی ایک منفرد مشاہدے کی شکل میں لاتا ہی جسے عام معنی میں خالص فہمی تصوّر کہتے ہیں۔ پس وہی قوّتِ تعقّل اُسی عمل سے جس سے کہ اس نے تصورآت میں تحلیلی وحدت کے ذریعے تصدیق کی منطقی صُورت پیدا کی تھی۔ مواد مشاہدہ کی ترکیبی وحدت کے ذریعے اپنے ادراکات میں ایک قبل تجربی مشمول پیدا کر دیتی ہی جس کی بدولت وہ فہمی تصورآت کہلاتے ہیں اور بدیہی طور پر معروضات پر عاید کیے جاتے ہیں۔ یہ کام عام منطق انجام نہیں دے سکتی۔ اِس طرح سے جتنے منطقی وظائف مذکورہ بالا نقشے میں کُلی تصدیقات میں شمار کیے گئے تھے اُتنے ہی خالص فہمی تصورات بھی ہیں جو بدیہی طور پر عام معروضات مشاہدہ پر عاید ہوتے ہیں اِس لیے کہ اِن وظائف سے ہم نے تعقّل کا پوری طرح احصا کر لیا ہی اور اِس کی قوّت کا کامل جائزہ لے لیا ہی۔ ہم ارسطو کی تقلید میں ان تصوّرات کو مقولات کہیں گے۔ اِس لیے کہ اصل میں ہمارا اور اس کا ایک ہی مقصد ہی اگرچہ تفصیلات میں بڑا فرق ہو گیا ہی۔

مقولات کا نقشہ

(۱)

کمیّت

وحدت
کثرت
کلیّت

(۲)

کیفیّت

اثبات
نفی
تحدید

(۳)

نسبت

عرضیت اور جوہریّت
علیّت اور معلولیّت
تعامل (فاعل اور منفعل کا عمل اور ردِ عمل)

(۴)

جہت

امکان - محالیت
وجود - عدم
وجوب - اتفاقیت

یہ اُن کُل خالص تصورآتِ ترکیب کی فہرست ہی جو قوّتِ فہم میں بدیہی طور پر موجود ہیں اور جن کی وجہ سے وہ فہم محض یا خالص قوّتِ فہم کہلاتی ہی اُنھیں کی بدولت وہ مواد مشاہدہ کو سمجھ سکتی ہی یعنی اِس کے معروض کو خیال کر سکتی ہی۔ یہ تقسیم مُنظّم طریقے سے ایک مشترک اُصول یعنی قوّتِ تصدیق (بمعنی قوّتِ خیال) کی بنا پر کی گئی ہی یہ نہیں کہ یُوں ہی اٹکل پچو فہمی تصورآت تلاش کر لیے گئے ہوں ورنہ ہم کبھی یقین

سے نہ کہہ سکتے کہ اِن کی تعداد مکمّل ہو اس لیے کہ اُس صُورت میں یہ تصورّات استقرا کے ذریعے سے حاصل کیے جاتے اور یہ بات نظر انداز ہو جاتی کہ استقرار کی بنا پر انسان ہرگز تسلیم نہیں کر سکتا کہ یہی خاص تصورّات ہمارے فہم میں موجود ہیں اور اِن کے علاوہ دوسرے نہیں ہیں۔ ارسطو کا وہ انتقالِ ذہنی جس کے ذریعے سے اُس نے اِن بنیادی تصورّات کو دریافت کیا واقعی ایک دقیق النظر حکیم کے شایانِ شان تھا۔ لیکن چونکہ اس کے پیشِ نظر کوئی اُصول نہ تھا اِس لیے جو تصورّات ذہن میں آئے انھیں کو لے کر اُس نے دس کی تعداد پوری کر لی اور اِن کا نام مقولات رکھا۔ اِس کے بعد اِس نے اپنے خیال میں پانچ اور بنیادی تصورّات دریافت کیے اور انھیں تتمۂ مقولات قرار دیا۔ پھر بھی یہ فہرست ناقص ہی رہی۔ اِس کے علاوہ اِس فہرست میں بعض خالص مشاہدے کے تعیّنات شامل کر لیے گئے ہیں (سمت، مقام، محل نیز تقدم، معیّت) اور ایک تجربی تعیّن بھی (یعنی حرکت) حالانکہ یہ سب عقلی تصورّات کے زمرے سے خارج ہیں۔ اِسی طرح فرعی تصورّات (فاعلیّت، انفعالیّت) اصلی اور بنیادی تصورّات میں شمار کیے گئے ہیں اور بعض بنیادی تصورّات نظر انداز ہو گئے ہیں۔

اِس سلسلے میں ہمیں یہ کہنا ہو کہ عقلِ محض کے اصلی تصورّات یعنی مقولات اپنے فرعی تصورّات بھی رکھتے ہیں اور

وہ بھی اُنھیں کی طرح خالص ہیں۔ ایک مکمل قبل تجربی فلسفے میں ان کی تفصیل ناگزیر ہے مگر موجودہ بحث میں جو محض تنقید تک محدود ہے، ہم اسی پر قناعت کرتے ہیں کہ سرسری طور پر اِن کا ذکر کر دیں۔

ہم ان خالص مگر فرعی تصوّرات کو (مقولات کے مقابلے میں) محمولات کہیں گے۔ جب اصلی اور بنیادی تصوّرات معلوم ہو جائیں تو آسانی سے فرعی اور ضمنی تصوّرات بھی معلوم کیے جا سکتے ہیں اور عقلِ محض کا شجرہ مکمّل ہو سکتا ہے۔ چونکہ ہمیں یہاں اِس نظام کی تکمیل مقصود نہیں بلکہ صرف اِس کے اُصول قائم کرنے ہیں اِس لیے اِس کمی کا پورا کرنا ہم کسی اور موقع کے لیے چھوڑتے ہیں۔ یہ مقصد اِس طرح بھی کم و بیش پورا ہو سکتا ہے کہ ہم علمِ وجود کی کوئی درسی کتاب اٹھا لیں اور مثلاً مقولہ علّتِ و معلول کے تحت میں قوّت، فعل اور انفعال کے محمولات، مقولہ تعامل کے تحت میں حضور اور مزاحمت کے محمولات اور مقولاتِ جہت کے تحت میں کون، فساد اور تغیّر کے محمولات کو رکھنا شروع کر دیں۔

مقولات کو خالص مشاہدے کی جہات سے یا ایک دوسرے سے ربط دے کر بہت سے فرعی بدیہی تصوّرات حاصل ہو سکتے ہیں جن کی تفصیل اور تکمیل بجائے خود مفید اور دلچسپ ہے مگر یہاں اِس کی گنجائش نہیں۔

میں اِس کتاب میں اِن مقولات کی تعریفات کو خاص

کر کے چھوڑتا ہوں حالانکہ جی یہی چاہتا ہے کہ اِن کی مکمّل تعریف کر دی جائے۔ اِس لیے میں اِن کی تحلیل اِسی حد تک کروں گا جہاں تک کہ طریق و منہاج کی بحث کے لیے، جو مجھے کرنی ہے، کافی ہو۔ عقلِ محض کے نظام میں مجھ سے مکمل تعریفات کا مطالبہ بجا طور پر کیا جا سکتا تھا مگر یہاں تو یہ اندیشہ ہے کہ اِن کی وجہ سے ہماری تحقیقات کا خاص نکتہ نظر سے چھُپ جائے گا اور بہُت سے شکوک و اعتراضات پیدا ہو جائیں گے۔ اِس لیے اگر یہ تعریفات دوسری کتاب کے لیے اٹھا رکھی جائیں تو اِس سے ہمارے اصل مقصد میں خلل نہیں پڑے گا۔ پھر بھی اوپر جو کچھ کہا جا چکا ہے اُس سے ظاہر ہو گا کہ اِن کی ایک مکمّل اور مشرح فرہنگ مدوّن کرنا نہ صرف ممکن ہے بلکہ بہُت آسان ہے۔ اِس کا خاکہ تو موجود ہی ہے بس اُسے بھرنے کی ضرورت ہے۔ تقسیم و ترتیب کا جو منظّم طریقہ ہم نے اختیار کیا ہے اِس سے فوراً معلوم ہو جائے گا کہ کونسا تصوّر کہاں پر آنا چاہیے اور کونسی جگہ اب تک خالی ہے۔

(۱۱)

مقولات کے اِس نقشے کے ساتھ مناسب حواشی کا اضافہ کیا جا سکتا ہے جن سے غالباً کُل عقلی معلومات کی صورتِ علمی کے متعلق اہم نتائج حاصل ہوں گے۔ یہ نقشہ نظری فلسفے میں ہر علم کا، جہاں تک کہ وہ بدیہی تصورات پر مبنی ہے، ایک مکمّل خاکہ بنانے اور مُعیّنہ اصول کے مطابق اِس کی منظّم تقسیم

کرنے کے لیے نہایت مُفید بلکہ ناگزیر ہو۔ یہ بات ابھی سے ظاہر ہو کہ ہمارے سوچے ہوئے نقشے میں عقل کے کُل بنیادی تصوّرات اور ان کا وہ نظام جو عقلِ انسانی میں ہوتا ہو موجود ہو، اِس لیے اِس کے ذریعے سے ہر نظری عِلم کے اہم اُصول بلکہ اُن کی ترتیب بھی معلوم ہو سکتی ہو جس کا نمونہ میں اپنی ایک اور کتاب میں دکھا چکا ہوں[1]۔ مذکورہ بالا حواشی میں سے چند یہ ہیں۔

۱۔ یہ نقشہ جس میں چار قِسم کے عقلی تصوّرات ہیں دو حِصّوں میں منقسم ہو۔ پہلے حِصّے کے تصوّرات (خالص اور تجربی) مشاہدے کے معروضات پر عاید ہوتے ہیں اور دوسرے حِصّے کے تصوّرات اِن معروضات کے وجود پر (خواہ اِن کے باہمی علاقے کے لحاظ سے یا اُس علاقے کے لحاظ سے جو وُہ عقل سے رکھتے ہیں)۔

پہلے حِصّے کو ہم ریاضیاتی اور دوسرے کو حرکیاتی مقولات کہیں گے۔ آپ نے دیکھا کہ پہلے حِصّے میں لازم و ملزوم کے جوڑے نہیں ہیں مگر دوسرے میں ہیں۔ اِس فرق کی ضرور کوئی وجہ ہو گی جو قوّتِ فہم کی فطری خصوصیات پر مبنی ہو گی

۲۔ ہر قِسم کے مقولات کی تعداد برابر یعنی تین تین ہو۔ اوّل تو یہ یوں بھی قابلِ غور ہو کہ معمولاً تصورات کے ذریعے

---

[1] مابعد الطبیعی اُصولِ طبیعیات

یہ بات کہ وہ منطقی وظائف کے نقشے میں اپنے جوڑ کی تصدیق، تفریقی تصدیق سے مطابقت رکھتا ہے اس قدر صراحت سے نظر نہیں آتی جیسی اور مقولوں میں نظر آتی ہے۔

اِس مطابقت کو ثابت کرنے کے لیے اِس پر غور کرنا چاہیے کہ تفریقی تصدیقات میں ایک تصوّر کا دائرہ (اِس کے مشمولات کا مجموعہ) ایک ایسا کُل سمجھا جاتا ہے جو اجزا میں (جزوی تصورات میں) تقسیم ہے اور چونکہ ایک جز دوسرے جز میں شامل نہیں ہو سکتا، اِس لیے یہ اجزا ایک دوسرے کے ماتحت نہیں بلکہ ہم رتبہ خیال کیے جاتے ہیں یعنی وہ ایک دوسرے کا تعیّن بالترتیب ایک سلسلے کی صورت میں نہیں کرتے، بلکہ بلا ترتیب ایک مجموعے کی صورت میں (اگر ہم اِن میں سے کسی جز کو قبول کر لیں تو بقیۂ اجزا کو رد کرنا پڑے گا) اب یہی علاقہ اُن جزوی اشیا میں سمجھ لیجیے جو مل کر ایک کُل بناتی ہیں جن میں سے کسی ایک کو علِت قرار دے کر دوسری کو اِس کے ماتحت نہیں رکھ سکتے بلکہ ہر ایک کو بقیۂ اشیا کی علّت سمجھ کر سب کو پہلو بہ پہلو رکھتے ہیں (مثلاً ایک جسم جس کے اجزا میں باہم دگر کشش اور دفع کی قوّتیں کارفرما ہوں)۔ ظاہر ہے کہ یہ علاقہ اِس سے مختلف ہے جو معمولی علّت و معلول (سبب و مسبّب) میں پایا جاتا ہے اس لیے کہ وہاں یہ نہیں ہوتا کہ مسبّب بھی سبب کا تعیّن کرتا ہو اور سبب و مسبّب (مثلاً عالم اور خالقِ عالم) مل کر ایک کُل

بدیہی تقسیم دو قسموں میں ہوا کرتی ہے۔ پھر ایک خاص بات یہ ہے کہ چاروں قسموں میں تیسرا مقولہ پہلے اور دوسرے مقولے کے ربط سے بنتا ہے۔

چنانچہ کلیّت اصل میں کثرت ہے جو وحدت کی حیثیت سے دیکھی جاتی ہے۔ تحدید اصل میں اثبات ہے جو نفی کے ساتھ مربوط ہے۔ تعامل دو جوہروں کی باہمی علیّت اور معلولیّت ہے اور وجوب اِس وجود کا نام ہے جس پر خود امکان دلالت کرتا ہو مگر اِس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ تیسرا مقولہ خالص قوّتِ فہم کا اصلی تصوّر نہیں بلکہ صرف فرعی تصوّر ہے اِس لیے کہ پہلے اور دوسرے تصوّر کا ربط جس سے تیسرا تصوّر پیدا ہوتا ہے، فہم کا ایک جُداگانہ عمل ہے اور اُس عمل سے مختلف ہے جس کے ذریعے سے پہلا اور دوسرا تصوّر قائم کیا جاتا ہے۔ چنانچہ عدد کا وہ تصوّر (جو کلیّت کے مقولے سے تعلّق رکھتا ہے) کثرت اور وحدت کے تصورات سے ہمیشہ ظاہر نہیں ہوتا (مثلاً نامحدود کے تصوّر میں)۔ اِسی طرح علّت کے تصوّر کو جوہر کے تصوّر سے ربط دینے سے یہ بات کہ ایک جوہر دوسرے جوہر پر اثر ڈالتا ہے یعنی اِس کے کسی تغیّر کی علّت ہوتا ہے، خودبخود ذہن میں نہیں آجاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اِس کے لیے قوّتِ فہم کے ایک جُداگانہ عمل کی ضرورت ہے۔ وقِس علیٰ ہٰذا۔

۴۔ ایک مقولے یعنی تعامل میں، جو تیسری قسم میں داخل ہے،

بناتے ہوں۔ جس عمل کے ذریعے سے قوتِ فہم ایک تفریق شدہ تصوّر کے دائرے کا خیال کرتی ہو اُسی کے ذریعے سے ایک شے کے اجزا کا خیال بھی کرتی ہو اور جس طرح ایک تصوّر کے اجزا ایک دوسرے کو رد کرتے ہیں اور پھر بھی ایک دائرے میں مربوط ہیں اسی طرح شے کے اجزا کے متعلق بھی قوتِ فہم یہ سمجھتی ہو کہ ہر ایک کا وجود (بہ حیثیت جوہر کے) بقیۃ اجزا کا پابند ہو اور پھر بھی سب کے سب ایک کُل میں مربُوط ہیں۔

(۱۲)

مگر فلاسفۂ قدیم کے قبل تجربی فلسفے کا ایک اور اہم حصّہ بھی ہو جو خالص فہمی تصوّرات پر مشتمل ہو یہ تصورات مقولات میں نہیں شمار کیے جاتے، پھر بھی اِن بزرگوں کے نزدیک بدیہاً معروضات پر عاید ہوتے ہیں۔ اگر اسے مان لیا جائے تو مقولات کی تعداد میں اضافہ ہو جائے گا اور یہ ہو نہیں سکتا۔ یہ تصورات ایک قضیے میں ظاہر کیے گئے ہیں جس کا متکلمین اکثر حوالہ دیا کرتے ہیں، "حقیقی وجود وہی ہو جو واحد حق اور کامل ہو" اگرچہ اِس قول کے نتائج (جن میں مختلف الفاظ میں وہی ایک بات دُہرائی جاتی ہو) بہت ناقابلِ اطمینان ہیں اور متاخرین محض قدما کے ادب کی وجہ سے اسے مابعد الطبیعیات میں شامل کر لیتے ہیں پھر بھی ایک خیال جو اتنے عرصہ سے قائم ہو خواہ بظاہر کتنا ہی

بے معنی ہو، اِس کا مستحق ضرور ہو کہ اِس کی اصلیت پر غور کیا جائے۔ قیاس کہتا ہو کہ اِس کی بنا کسی نہ کسی عقلی اصول پر ہو مگر جیسا کہ اکثر ہوتا ہو۔ اس اصول کی تعبیر غلط کی گئی ہو۔ اشیا کے یہ مفروضہ قبل تجربی محمولات درحقیقت علمِ اشیا کے منطقی شرایط اور معیار ہیں اور اِس علم کی بنا کمیّت کے مقولات یعنی وحدت، کثرت اور کلّیت پر رکھتے ہیں۔ قدما نے یہ کیا کہ ان تصوّرات کو جنھیں اصل میں مادی حیثیت سے اشیا کے امکان کی شرایط سمجھنا چاہیے تھا صرف صوری حیثیت سے علمِ اشیا کی منطقی شرایط سمجھا اور پھر بے احتیاطی سے خود اشیا کی صفات قرار دے دیا۔ ہر معروض کے تصوّر میں وحدت پائی جاتی ہو اور جہاں تک اِس سے موادِ علم کے مجموعے کی وحدت مُراد ہو ہم اِسے کیفی وحدت کہہ سکتے ہیں مثلاً ایک ناٹک یا تقریر یا حکایت کے موضوع کی وحدت۔ دوسری ضروری چیز تصوّر کے نتائج کی حقیقت ہو، جتنے زیادہ صحیح نتائج کسی تصوّر سے حاصل ہوں، اتنی ہی زیادہ اس کی معروضی حقیقت کی علامتیں ہاتھ آتی ہیں۔ اُن کو ہم ان علامات کی کیفی کثرت کہہ سکتے ہیں جو قدرِ مشترک کے طور پر کسی تصوّر میں پائی جائیں (نہ کہ مقداری یا کمی کثرت)۔ اب رہی تیسری چیز یعنی کامل ہونا، وہ اِس پر مشتمل ہو کہ اِس کثرت کو وحدتِ تصوّر میں تحویل کیا جائے، جسے ہم کیفی تکمیل (کلّیت) کہہ سکتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہوجاتا ہو کہ علمِ

نکے امکان کے عام منطقی معیار، کمیّت کے تینوں مقولات کو جن میں مقدار کی کیفیّت کو اوّل سے آخر تک متحدّ النوع فرض کرنا پڑتا ہے، صرف اِس غرض سے کہ مختلف النوع معلومات کو بھی ایک ہی شعور میں ربط دیا جا سکے، کیفیّتِ علم کے لحاظ سے نئی شکل دے دیتے ہیں۔ چنانچہ ایک تصوّر کے (نہ کہ معروضِ تصوّر کے) امکان کا معیار اِس کی تعریف ہے جس کے لوازم یہ ہیں، تصوّر کی وحدت، اِس سے اخذ کیے ہوئے نتائج کی حقیقت اور پھر ان کُل نتائج کے متحدّ ہونے سے تصوّر کا مکمل ہو جانا۔ اسی طرح ایک فرضیّے کی صحّت کا معیار ہے۔ فرض کی ہوئی وجہِ ثبوت کا اندرونی ربط یا وحدت (کسی مزید فرضیّے کی ضرورت نہ ہونا) اِس سے اخذ کیے ہوئے نتائج کی حقیّت (یعنی اُن کا ایک دوسرے سے اور تجربے سے مطابقت رکھنا) اور ان نتائج کا وجہِ ثبوت سے مکمّل مطابقت رکھنا یعنی ٹھیک اسی مطلب کی طرف راجع ہونا جو فرضیّے میں بیان کیا گیا تھا (نہ اِس سے کم اور نہ زیادہ) اور جو کچھ بدیہی ترکیبی طور پر فرض کیا گیا تھا اُسے تجربی تحلیلی طور پر متعیّن کرنا اور اِس سے ہم آہنگ ہونا۔ غرض وحدتِ حقیّت اور کمال کے تصوّرات سے قبل تجربی مقولات کے نقشے میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا بلکہ صرف اِن تصوّرات کا جو تعلّق معروضات سے ہے اسے بالکل نظر انداز کر کے ان کا استعمال علم کی اندرونی مطابقت کے عام منطقی قوانین کی بحث میں لایا۔

جاتا ہے۔

تحلیل تصوّرات کا دوسرا باب

خالص فہمی تصوّرات کا استخراج

(پہلی فصل)

(۱۳)

عام قبل تجربی استخراج کے اصول

قانون دان حق اور ناحق کی بحث کے سلسلے میں ہر مقدمہ میں امورِ قانونی اور امورِ واقعہ میں تفریق کرتے ہیں۔ ان دونوں میں ثبوت کی ضرورت ہوتی ہے اور امورِ قانونی کا ثبوت استخراج کہلاتا ہے۔ ہم بہت سے تجربی تصورات بے تکلف استعمال کرتے ہیں اور کسی کو اس پر اعتراض نہیں ہوتا۔ ہم سمجھتے ہیں کہ ہمیں بغیر استخراج کے یہ حق حاصل ہے کہ اِن تصوّرات کے معانی اپنے ذہن میں قائم کر لیں۔ اس لیے کہ ان کی معروضی حقیّت تجربے سے ثابت ہے۔ بعض ناحق تصورات بھی ہیں جن کے استعمال کو سب لوگ قریب قریب روا رکھتے ہیں۔ مثلاً قسمت، تقدیر۔ پھر بھی کبھی اِن کے متعلق یہ سوال کیا جاتا ہے کہ ان کی سند کیا ہے اور اس وقت اِن کے استخراج کے معاملے میں بڑی مشکل پڑتی ہے۔ اس لیے کہ نہ تو تجربے سے نہ عقل سے ان کو کوئی سند دی جاسکتی ہے جو ان کی حقیّت کو ظاہر کرے۔

اُن مختلف تصوّرات میں جن سے کہ علم انسانی کا تار و پود بنتا ہے بعض ایسے بھی ہیں جن کا استعمال خالص بدیہی طور پر (تجربے سے بالکل الگ ہوکر) کیا جاتا ہے اور اُن کی حقیّت کو ثابت کرنے کے لیے ہمیشہ استخراج کی ضرورت ہوتی ہے اِس لیے کہ اُن کے استعمال کا جواز ثابت کرنے کے لیے تجربے سے کافی ثبوت نہیں ملتا اور یہ معلوم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے کہ یہ تصوّرات اُن معروضات پر جو تجربہ سے ماخوذ نہیں ہیں، کیوں کر عاید کیے جا سکتے ہیں۔ ہم اِس توجیہہ کو کہ بدیہی تصوّرات معروضات پر کیوں کر عاید ہو سکتے ہیں قبل تجربی استخراج کہیں گے اور اسے تجربی استخراج سے مُمیّز کریں گے جس میں یہ دکھایا جاتا ہے کہ کوئی تصوّر تجربہ سے اور اُس پر غور کرنے سے کیوں کر حاصل کیا جاتا ہے۔ اِس تجربی استخراج میں حقیّت سے بحث نہیں ہوتی بلکہ واقعے سے۔

اب ہمارے سامنے دو مختلف قسم کے تصوّرات ہیں جن میں یہ چیز مشترک ہے کہ وہ بدیہی طور پر معروضات پر عائد ہوتے ہیں۔ ایک تو زمان و مکان کے تصوّرات بحثیت صورت مشاہدہ کے، دوسرے مقولات بحثیت عقلی تصوّرات کے۔ اِن کے تجربی استخراج کی کوشش کرنا فضول ہے۔ اِس لیے کہ اِن کی خصوصیت ہی یہ ہے کہ وہ معروضات پر عاید ہوتے ہیں بغیر اس کے کہ ان کا ادراک تجربے سے حاصل کیا جائے۔ چنانچہ اگر ان کا استخراج کرنا ضروری ہو تو وہ لازمی طور پر قبل تجربی

استخراج ہوگا۔

البتہ اِن تصورات کی اور اُنھیں پر کیا موقوف ہو، ہماری کُل معلومات کی اصل تو نہیں مگر تقریبِ ظہور تجربے ہی میں تلاش کرنی پڑے گی۔ سب سے پہلے حِسّی ادراکات کی تحریکات سے ہماری قوّتِ علم حرکت میں آتی ہو اور تجربے کا عمل شروع کرتی ہو۔ تجربے میں دو مختلف عناصر ہوتے ہیں ایک تو کسی علم کا مادّہ جو حواس سے حاصل ہوتا ہو، دوسرے اِس کی ترتیب کی صُورت جو خالص مشاہدے اور خیال کے اندرونی ماخذ سے لی جاتی ہو۔ حِسّی ادراکات ہی کی تقریب سے مشاہدے اور خیال کا عمل شروع ہوتا ہو اور تصوّرات ظہور میں آتے ہیں۔ اِس ابتدائی عمل کی، جس کے ذریعے سے ہماری قوّتِ علم منفرد ادراکات سے کُلّی تصوّرات تک پہنچتی ہو، تحقیق کرنا بجائے خود بہت مفید ہو اور یہ مشہور و معروف فلسفی لاک کا کارنامہ ہو کہ اِس نے تحقیق کی بنیاد ڈالی۔ لیکن اِس کے ذریعے سے خالص بدیہی تصورات کا استخراج ہرگز نہیں ہوسکتا۔ اس کی راہ بالکل دوسری ہو اِس لیے کہ اِن تصورات کو آیندہ تجربے سے بالکل الگ ہوکر استعمال کرنا ہو اور ان کا سلسلۂ نسب تجربے سے نہیں بلکہ کسی اور چیز سے ملانا ہوگا۔ بدیہی تصوّرات کا ماخذ بتانے کی جو کوشش اِس نفسیاتی طریقے سے کی جاتی ہو اُسے درحقیقت استخراج کہنا ہی غلط ہو اس لیے کہ اِس کا تعلّق امرِ واقعہ سے ہو چنانچہ ہم اس کو استخراج نہیں بلکہ بدیہی علم کی توجیہہ کہیں گے

غرض یہ ظاہر ہے کہ بدیہی تصورات کا استخراج صرف قبل تجربی ہی ہو سکتا ہے۔ اِن کا تجربی استخراج ناممکن ہے اِس کی کوشش کرنا بالکل فضول ہے اور یہ صرف وہی شخص کر سکتا ہے جو بدیہی علم کی خاص نوعیت کو سمجھنے سے قاصر ہے۔

اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ خالص بدیہی علم کے استخراج کا صرف ایک ہی طریقہ ہو سکتا ہے اور یہ قبل تجربی طریقہ ہے مگر یہ ظاہر نہیں ہوا کہ یہ استخراج اِس قدر ضروری ہے کہ اس کے بغیر کام ہی نہیں چل سکتا۔ اوپر ہم قبل تجربی استخراج کے ذریعے سے زمان و مکان کے تصورات کا ماخذ تلاش کر چکے ہیں اور ان کا بدیہی استناد ثابت کر چکے ہیں مگر سچ پوچھیے تو علم ہندسہ بے تکلف بدیہی معلومات سے کام لیتا ہے اور اسے اس کی ضرورت نہیں کہ اپنے بنیادی تصور یعنی مکان کے خالص اور صحیح تصور ہونے کی سند فلسفے سے ملنگے۔ بات یہ ہے کہ ہندسے میں تصور کا محلِ استعمال صرف خارجی عالمِ محسوسات ہوتا ہے جس کی خالص صورت مشاہدۂ مکان ہے اور بدیہی مشاہدے پر مبنی ہونے کی وجہ سے ہندسی معلومات بلاواسطہ ثبوت رکھتی ہیں۔ یعنی علم کا معروض (صورت کے لحاظ سے) بدیہی طور پر مشاہدے میں دیا ہوتا ہے بہ خلاف اس کے خالص عقلی تصورات میں ناگزیر طور پر یہ ضرورت پیش آتی ہے کہ نہ صرف اُن کا بلکہ مکان کا بھی قبل تجربی استخراج کیا جائے۔ اِن تصورات میں معروضات کا تصور حس اور مشاہدے کے محمولات کے ذریعے سے نہیں بلکہ خالص بدیہی خیال کے

محمولات کے ذریعے سے ہوتا ہے اس لیے وہ معروضات پر کلّی حیثیت سے حسّی تعیّنات کے بغیر عائد ہوتے ہیں، چونکہ یہ تصورات تجربے پر مبنی نہیں ہیں اور بدیہی مشاہدے ہیں بھی ان کا کوئی معروض موجود نہیں جس پر اِن کی ترکیب کی بنیاد تجربے سے پہلے قائم ہوتی لہذا نہ صرف اِن کی معروضی حقیقت اور آن کے استعمال کے حدود مُشتبہ ہیں بلکہ وہ مکان کے تصوّر کو بھی تعیّنات کے تجربے کے دائرے سے باہر استعمال کرنے کی وجہ سے مُبہم بنا دیتے ہیں اور اسی لیے ہمیں اوپر ان کے قبل تجربی استخراج کی ضرورت پیش آئی تھی۔ غرض پڑھنے والے کو قبل اِس کے کہ وہ عقلِ محض کے میدان میں ایک قدم بھی آگے بڑھائے۔ یہ یقین ہو جانا چاہیئے کہ عقلی تصوّرات کا قبل تجربی استخراج ناگزیر ہے، ورنہ وہ اندھوں کی طرح اِدھر اُدھر ٹٹولتا پھرے گا اور اِس تمام سرگشتگی کے بعد بھی ناواقفیت کے اُسی نقطے پر لوٹ آئے گا جہاں سے وہ چلا تھا۔ اِس کے علاوہ یہ بات اُسے پہلے ہی سے اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ اِس تحقیق میں بڑی مشکلات حائل ہیں، تاکہ وہ اِس پیچ درپیچ راہ کی تاریکی کی شکایت نہ کرے اور رکاوٹوں کے دور کرنے سے نہ گھبرائے۔ دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں یا تو ہم عقلِ محض کے عِلم کا جو ہمیں اِس قدر مرغوب ہے یعنی اس معلومات کا جو تمام امکانی تجربے کی حد سے باہر ہے سرے سے خیال ہی چھوڑ دیں یا اِس تنقیدی تحقیق کو انجام تک پہنچائیں۔

اوپر ہم زمان و مکان کے تصورات کو بغیر کسی خاص وقت کے واضح کر چکے ہیں اور یہ دکھا چکے ہیں کہ کس طرح یہ دونوں تصورات بدیہی طور پر معروضات پر وجوباً عاید ہوتے ہیں اور اُن کے ذریعے سے معروضات کا ترکیبی علم تجربے سے الگ ہو کر حاصل ہو سکتا ہے۔ چونکہ صرف اِنہی خالص حسّی صورتوں کے ذریعے سے کوئی معروض ہم پر ظاہر ہو سکتا ہے یعنی ہمارے تجربی مشاہدے کا معروض ہو سکتا ہے، اس لیے زمان و مکان خالص مشاہدات ہیں۔ وہ بدیہی مظاہر کی حیثیت سے معروضات کے امکان کے لازمی شرائط ہیں اور جو ترکیب ان میں واقع ہوتی ہے وہ معروضی حقیقت رکھتی ہے۔ بہ خلاف اس کے قوتِ فہم کے مقولات اُن لازمی شرائط کی حیثیت نہیں رکھتے جن کے ماتحت معروضات مشاہدے میں دیے جاتے ہیں۔ یعنی معروضات ہم پر اس کے بغیر بھی ظاہر ہو سکتے ہیں کہ وہ قوتِ فہم کے وظائف سے کوئی لازمی تعلق رکھتے ہوں، اور قوتِ فہم ان کے بدیہی شرائط کی حامل ہو۔ اس لیے یہاں وہ مشکل پیش آتی ہے جو حسیات کے میدان میں پیش نہیں آتی، یعنی یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ خیال کے موضوعی شرائط کو معروضی استناد کیوں کر حاصل ہو سکتا ہے یعنی وہ معروضات کے شرائطِ امکان کیوں کر بن سکتے ہیں درآنحالیکہ وظائفِ فہم کی مدد کے بغیر بھی مظاہر مشاہدے میں دیے جا سکتے ہیں۔ مثلاً علیت کے تصور کو لے لیجیے جو ایک خاص قسم کی

ترکیب ظاہر کرتا ہو یعنی ایک معروض ا کا اُس سے بالکل
مختلف معروض ب سے ایک مقررہ قاعدے کے مطابق مربوط
ہونا۔ یہ بدیہی طور پر واضح نہیں ہوتا کہ مظاہر میں اِس قسم
کا ربط کیوں موجود سمجھا جائے (یہاں ہم تجربے کو ثبوت
کے طور پر نہیں پیش کر سکتے کیونکہ ضرورت تو اس کی ہو
کہ اس تصوّر کا معروضی استناد بدیہی طور پر دکھایا جائے)۔
اِس لیے جہاں تک بدیہی علم کا تعلّق ہو، یہ شبہ پیدا ہو سکتا ہو
کہ شاید علّت کا تصوّر مشمول سے خالی ہو اور مظاہر میں کہیں
اِس کا کوئی معروض نہیں پایا جاتا۔ اِس بات کا کہ حسّی
مشاہدے کے معروضات کو اُن صوری شرائطِ حس کے
مطابق ہونا چاہیے جو ہمارے نفس میں بدیہی طور پر موجود
ہیں، تو یہی ثبوت ہو کہ اِس کے بغیر ہم ان کا مشاہدہ ہی
نہیں کر سکتے لیکن اِس کی توجیہہ آسانی سے سمجھ میں نہیں آتی
کہ ان معروضات کا اُن شرائط کے بھی مطابق ہونا ضروری
ہی جو قوّتِ فہم کو خیال کی ترکیبی وحدت کے لیے درکار ہیں۔
اِس لیے کہ ممکن ہو مظاہر کی نوعیّت ایسی ہو کہ وہ قوّتِ فہم
کی شرائطِ وحدت سے بالکل مطابقت نہ رکھتے ہوں اور
ان میں اس قدر انتشار ہو کہ مثلاً مظاہر کی توالی میں کوئی
ایسی بات نہ پائی جائے، جس سے کوئی ایسا اصولِ ترکیب
ہاتھ آتا ہو جو علّت و معلول کے تصوّر سے مطابقت رکھتا
ہو یعنی یہ تصوّر مشمول سے خالی اور بالکل بے معنی ہو۔ اس

کے باوجود بھی مظاہر ہمارے مشاہدے کے معروض بن سکتے ہیں اِس لیے کہ مشاہدہ ہرگز وظائفِ خیال کا محتاج نہیں ہے۔

شاید کوئی شخص ان مشکل مباحث کی زحمت سے بچنے کے لیے یہ کہے کہ تجربے میں ہمیشہ اس باقاعدگی کی مثالیں پائی جاتی ہیں اور وہ علّت کے تصوّر کو اخذ کرنے کے لیے بھی اور اُس کا معروضی استناد قائم رکھنے کے لئے بھی کافی ہے۔ مگر اس میں یہ بات ملحوظ نہیں رکھی جاتی کہ علّت کا تصوّر اس طرح ہرگز پیدا نہیں ہو سکتا بلکہ یا تو اُسے بدیہی طور پر فہم میں موجود سمجھنا چاہیے یا محض ایک وہم باطل سمجھ کر چھوڑ دینا چاہیے۔ اِس لیے کہ اِس تصوّر کے تو یہ معنی ہیں کہ ایک معروض لا اِس نوعیت کا ہے کہ ایک دوسرا معروض ب وجوباً ایک قاعدہ کلّیہ کے مطابق اِس سے پیدا ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مظاہر کی متعدد مثالوں سے یہ قاعدہ بنایا جا سکتا ہے کہ فلاں چیز عموماً واقع ہوتی ہے مگر یہ ہرگز نہیں کہا جا سکتا کہ اُسے وجوباً واقع ہونا چاہیے۔ پس علّت و معلول کی ترکیب کی جو شان ہے وہ محض تجربے کے ذریعے سے ظاہر نہیں کی جا سکتی معلول یہی نہیں کہ علّت کے ساتھ واقع ہوتا ہے بلکہ اس کا نتیجہ اور لازمی نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ تجربی قواعد میں حقیقی کلّیت بھی نہیں پائی جاتی بلکہ ان میں استقرا کے ذریعے سے صرف اضافی کلّیت پیدا ہو سکتی ہے یعنی ان کے استعمال کا دائرہ کسی قدر وسیع ہو جاتا ہے۔

اگر ہم خالص فہمی تصوّرات کو محض تجربے کی پیداوار سمجھ لیں تو اُن کا استعمال ہی بالکل بدل جائے گا۔

(۱۴)

مقولات کے قبل تجربی استخراج کی تقریب

ترکیبی ادراک اور اس کے معروض میں لازمی مطابقت کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں یا تو ادراک کا امکان معروض پر موقوف ہو یا معروض کا ادراک پر۔ اگر پہلی صورت ہو تو دونوں کا تعلّق صرف تجربی ہوگا اور ادراک بدیہی نہیں ہو سکتا۔ مظاہر میں جتنا جزء حسّی ادراک کا ہے اس میں یہی صورت ہوتی ہے۔ اب رہی دوسری صورت، تو اگرچہ خود ادراک اپنے معروض کے وجود کا باعث نہیں ہوتا (یہاں ارادے کے ذریعے معروض کے پیدا کرنے کا کوئی سوال نہیں ہے)، لیکن وہ بدیہی طور پر معروض کا تعیّن ضرور کرتا ہے۔ اس لیے کہ صرف اسی کے ذریعے کوئی شے معروض کی حیثیت سے پہچانی جا سکتی ہے۔ کسی معروض کا علم حاصل ہونے کے لیے دو چیزیں ضروری ہیں۔ ایک تو مشاہدہ جس کے ذریعے سے وہ بہ حیثیت مظہر کے دیا جاتا ہے، دوسرے تصوّر جس کے ذریعے سے اس مشاہدے کا معروض خیال کیا جاتا ہے۔ مگر یہ بات ہم اوپر واضح کر چکے ہیں کہ پہلا جز حس کے ذریعے سے معروضات کا مشاہدہ کیا جاتا ہے اصل میں اپنی صورت کے لحاظ سے بدیہی طور پر نفس میں موجود ہوتا ہے۔ حسیّات کے اس صوری تعیّن

سے مظاہر لازمی طور پر مطابقت رکھتے ہیں اِس لیے کہ وہ صرف اسی کے ذریعے سے ظاہر ہو سکتے ہیں یعنی تجربے میں آ سکتے ہیں۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا ایسے بدیہی تصورات بھی ہوتے ہیں جو پہلے سے معروضات کا تعیّن کرتے ہوں اور جن پر اشیا کا مشاہدہ تو نہیں مگر اُن کا بہ حیثیت معروضات کے خیال کیا جانا موقوف ہو۔ اگر ایسا ہو تو معروضات کا تمام تجربی عِلم وجوبی طور پر اِن تصورات کے مطابق ہو گا اِس لیے کہ اُن کے بغیر کوئی شے معروضِ تجربہ نہیں ہو سکے گی۔ ہمارے تجربے میں علاوہ حِسّی مشاہدے کے جس کے ذریعے سے کوئی شے دی جاتی ہے اِس معروض کا تصور بھی ہوتا ہے جو مشاہدے میں دیا جاتا ہے یا ظاہر ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا صورت میں معروضات کے عام تصورات بدیہی تعیّنات کی حیثیت سے تمام تجربی علم کی بنیاد قرار پائیں گے۔ چنانچہ مقولات کا بہ حیثیت بدیہی تصورات کے معروضی استناد رکھنا اس پر موقوف ہے کہ (صورت کے لحاظ سے) اُن کے بغیر تجربے کا امکان ہی نہ ہو۔ اُس وقت وہ وجوبی اور بدیہی طور پر معروضات تجربہ پر عائد ہو سکیں گے کیونکہ صرف اُنھی کے ذریعے کسی معروضِ تجربہ کا خیال کیا جا سکے گا۔

غرض کُل بدیہی تصوّرات کے قبل تجربی استخراج کا ایک اُصول ہے جس پر ہماری ساری بحث کی بنیاد قائم ہونی چاہیے اور وہ یہ ہے کہ یہ تصورات تجربے کے امکان کے بدیہی تعیّنات ثابت کیے جائیں (خواہ اُن کا مشمول مشاہدہ ہو یا خیال)۔ تصورات

کا امکان تجربہ کی بنیاد ہونا ہی اُن کا وجوب ثابت کرنے کے لیے کافی ہو۔ خود اِس تجربے کا وقوع میں آنا جس میں کہ ہم اِن تصورّات سے دو چار ہوتے ہیں اَن کا استخراج نہیں (بلکہ اَن کی تشریح) کہلائے گا کیوں کہ وہاں اِن کی حیثیت محض اتفاقی ہوگی۔ جب تک وہ امکانی تجربے سے جس میں معروضاتِ علم ظاہر ہوتے ہیں، بنیادی تعلق نہ رکھتے ہوں ان کا کسی معروض پر عائد ہونا سمجھ میں نہیں آسکتا۔

انگلستان کے مشہور فلسفی لاک نے اِس نکتے پر غور نہیں کیا۔ چونکہ اُسے تجربے میں عقل کے خالص تصورّات نظر آئے اس لیے اُس نے اُنھیں تجربے سے ماخوذ سمجھا اور پھر یہ بےاصولی برتی کہ ان تصورّات سے اُن معلومات میں کام لیا جو تجربے کی حد سے کہیں آگے ہیں۔ ڈیوڈ ہیوم اس بات کو سمجھ گیا کہ ان تصورّات کو تجربے کے دائرے سے باہر استعمال کرنے کے لیے یہ ضروری ہو کہ اَن کی اصل بدیہی ہو مگر وہ اس کی توجیہہ نہ کر سکا کہ عقل کیوں اُن تصورّات کو جو بجائے خود عقل کے اندر مربوط نہیں ہیں، معروض میں وجوباً مربوط سمجھے اور اُسے یہ نکتہ نہیں سوجھا کہ شاید خود عقل ہی اِن تصورّات کے ذریعے سے اِس تجربے کی بانی ہو جس میں معروضات ہم پر ظاہر ہوتے ہیں۔ اِس لیے اس نے مجبوراً اُن تصورّات کو تجربے سے ماخوذ مانا (اِس نے اِن کی بنا اِس داخلی وجوب پر رکھی جو تجربے کے اندر اُن کے متواتر تلازم سے ہوتا ہو اور آگے چل کر

غلطی سے معروضی وجوب سمجھ لیا جاتا ہے (یعنی عادت پر) مگر اِس کے بعد اُس نے اپنے اُصول کی پوری پابندی کی یعنی اِن تصوّرات اور اُن سے بنے ہوئے قضایا کے ذریعے سے تجربے کی حد سے آگے بڑھنے کو ناممکن قرار دیا۔ لیکن عقلی تصوّرات کا یہ تجربی استقراء جس کے چکّر میں لاک اور ہیوم دونوں پڑ گئے، خالص علمی معلومات کی حقیقت سے جو ہمارے پاس موجود ہے، یعنی خالص ریاضی اور عام طبیعیات سے مطابقت نہیں رکھتا۔ اِس کے واقعات خود اِس کی تردید کرتے ہیں۔

ان نامور فلسفیوں میں سے پہلے نے تو خیال آرائیوں کا دروازہ کھول دیا اس لیے کہ جب عقل کو مطلق العنان چھوڑ دیا جائے تو اعتدال کی مبہم تعریفیں اُسے حد کے اندر نہیں رکھ سکتیں اور دوسرے نے تشکیک میں مبتلا ہو کر اپنے خیال میں ہماری قوتِ علم کے دھوکے کا جسے لوگ عموماً عقل سمجھتے ہیں پردہ فاش کر دیا۔ اب ہم یہ کوشش کرنا چاہتے ہیں کہ عقلِ انسانی کو اِن دونوں خطرناک راستوں کے بیچ سے سلامتی سے نکال لے جائیں، اِس کی معیّنہ حدود قائم کر دیں مگر اسی کے ساتھ اِس کے لیے مفید جد و جہد کی راہ کھلی رکھیں۔

اِس سے پہلے ہم مقولات کے مفہوم کو واضح کر دینا چاہتے ہیں۔ وہ معروض کے عام تصوّرات ہیں جن کے ذریعے سے اُس کا مشاہدہ تصدیق کے منطقی وظائف میں سے کسی وظیفے کے لحاظ سے معیّن کیا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک وظیفہ قطعی

تصدیق یعنی موضوع اور محمول کے تعلّق کا ہے، مثلاً کُل اجسام تقسیم پذیر ہیں۔ مگر صرف عقل کے منطقی استعمال کے لحاظ سے یہ معیّن نہیں کیا جا سکتا کہ ان دونوں تصوّرات میں سے کِس کو موضوع اور کِس کو محمول قرار دیا جائے۔ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ بعض تقسیم پذیر جسم ہے۔ مگر جوہر کے تصوّر سے جسم کے تصوّر کو اِس کے تحت میں لاکر یہ بات معیّن کی جا سکتی ہے کہ تجربے میں جسم کے مشاہدے کو ہمیشہ موضوع سمجھنا چاہیے نہ کہ صرف محمول۔ علےٰ ہذا القیاس دوسرے مقولات کی بھی یہی صورت ہے۔

خالص عقلی تصوّرات کے استخراج کی دوسری فصل

عقلی تصوّرات کا قبل تجربی استخراج

(۱۵)

ربط کے امکان کی عام بحث

ادراکات کا مواد ہمیں مشاہدے میں دیا جاتا ہے جو محض حسّی یعنی انفعالی ہوتا ہے۔ اِس مشاہدے کی صورت بدیہی طور پر ہماری قوّتِ ادراک میں موجود رہتی ہے اور یہ دراصل وہ طریقہ ہے جس سے کہ موضوع ادراکات سے متاثّر ہوتا ہے۔ لیکن موادِ مشاہدہ کا باہمی ربط ہمیں حواس کے ذریعے سے ہرگز معلوم نہیں ہو سکتا۔ پس اِسے حسّی مشاہدے کی خالص صورت میں شامل نہیں سمجھا جا سکتا۔ اِس لیے کہ وہ قوّتِ ادراک کی فاعلیّت

کا ایک عمل ہے اور چونکہ اِس قوّت کو حِس سے ممتاز کرنے
کرنے کے لیے عقل کہتے ہیں، پس ہر قسم کا ربط خواہ وہ موادِ
مشاہدہ میں ہو یا مختلف تصوّرات میں اور مشاہدے میں بھی
خواہ اُس کے حِسّی پہلو میں ہو یا غیر حِسّی پہلو میں، ایک عملِ عقلی
ہے جس کا نام ہم نے ترکیب رکھا ہے تاکہ نام ہی سے یہ بات
ظاہر ہو جائے کہ ہم مختلف اجزا کو ایک معروض میں مربوط
تصوّر نہیں کر سکتے جب تک کہ ہم نے خود ہی اُنھیں مربوط
نہ کیا ہو اور کُل ادراکات میں ربط ہی ایک ایسی چیز ہے جو
معروض میں دی ہوئی نہیں ہوتی بلکہ اُسے صرف موضوع
ہی مہیا کر سکتا ہے اِس لیے کہ یہ اس کا ایک فاعلانہ عمل ہے۔
یہاں یہ بات آسانی سے سمجھ میں آجائے گی کہ یہ ایک واحد
عمل ہے اور ہر قسم کے ربط پر یکساں عائد ہوتا ہے اور عملِ تحلیل
جو اُس کی ضد ہے اِس کا محتاج ہے کہ پہلے ترکیب واقع ہو چکی ہو۔
اِس لیے کہ جب تک عقل نے پہلے اجزا کو مِلا کر ایک نہ کیا
ہو وہ اُن کو الگ الگ نہیں کر سکتی۔ قوّتِ ادراک کے سامنے
جب کوئی چیز مربوط ہو کر آتی ہے تو وہ عقل ہی کی ربط دی
ہوئی ہوتی ہے۔

مگر ربط کے تصوّر میں موادِ مشاہدہ اور اس کی ترکیب کے
علاوہ اس کی وحدت کا تصوّر بھی پایا جاتا ہے۔ ربط موادِ مشاہدہ کی ترکیبی وحدت
کا تصوّر ہے[1]۔ پس اس وحدت کا تصوّر ربط سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ وہ

---

[1] ہمیں اس سے بحث نہیں کہ یہ تصورات ایک ہیں اور تحلیلاً ایک دوسرے

بقیہ بر صفحہ آیندہ

خود موادِ مشاہدہ کے ادراک سے مل کر ربط کا تصوّر پیدا کرتا ہے۔ اِس وحدت کو جو بدیہی طور پر ربط کے تصوّر سے مقدّم ہوتی ہے مقولۂ وحدت (پیراگراف ۱۰) نہ سمجھنا چاہیے۔ اِس لیے کہ مقولات تو تصدیقات کے منطقی وظائف پر مبنی ہیں اور اِن میں ربط یعنی دیے ہوئے تصورّات کی وحدت پہلے ہی سے خیال کر لی گئی ہے۔ مقولہ ربط کو پہلے سے موجود مانتا ہے اور اِس کا محتاج ہے۔ پس ہمیں چاہیے کہ اِس وحدت (وحدت کیفی (پیراگراف ۱۲) کو ایک بلند تر نقطے پر تلاش کریں یعنی اس چیز میں ڈھونڈیں جو خود تصدیقات میں تصورّات کی وحدت کا باعث ہے یعنی جس پر خود عقل کا منطقی استعمال موقوف ہے۔

(۱۶)

تعقّل کی اصلی ترکیبی وحدت

"میں خیال کرتا ہوں" یہ شعور میرے کل ادراکات کے ساتھ ہونا ضروری ہے ورنہ میرے ذہن میں ایسے ادراک کو بھی جگہ مل سکے گی جس کا خیال ہی نہ کیا جا سکتا ہو۔ یعنی یا تو وہ قطعاً محال ہو یا کم سے کم میرے لیے بے معنی ہو۔ وہ ادراک جو خیال سے پہلے دیا ہوا ہو مشاہدہ کہلاتا ہے۔ پس کل موادِ مشاہدہ

بقیہ صفحہ سابق

کے ذریعے سے خیال کیے جا سکتے ہیں ا جہاں تک موادِ مشاہدہ کا تعلق ہے، ان دونوں کا شعور الگ الگ ہوتا ہے اور یہاں اسی شعور کی ترکیب کا سوال ہے۔

اپنے موضوع کے اس شعور "میں خیال کرتا ہوں" سے لازمی تعلّق رکھتا ہو۔ مگر یہ تصوّر ایک عمل فاعلی ہو یعنی اس کا شمار حس میں نہیں کیا جا سکتا۔ ہم اسے تجربی تعقّل سے ممیّز کرنے کے لیے خالص یا اصلی تعقّل کہیں گے۔ اس لیے کہ یہ وہ شعورِ ذات ہو جس سے "میں خیال کرتا ہوں" کا ادراک پیدا ہوتا ہو جو کُل ادراکات کے ساتھ لازمی طور پر رہتا ہو۔ یہ ہر شعور میں قدرِ مشترک کے طور پر موجود ہوتا ہو اور یہ بات کسی اور ادراک میں نہیں پائی جاتی۔ اس کی وحدت کو بھی ہم شعورِ نفس کی قبل تجربی وحدت کہیں گے تاکہ اس کا بدیہی معلومات کے امکان کی شرط ہونا ظاہر ہو۔ مختلف ادراکات جو کسی مشاہدے میں دیے ہوئے ہوں مجموعی طور پر میرے ادراکات اسی وقت کہلائیں گے جب وہ سب ایک ہی شعورِ نفس سے تعلق رکھتے ہوں یعنی میرے ادراکات کو (خواہ مجھے اس کا شعور ہو یا نہ ہو، کہ وہ میرے ادراکات ہیں) وجوباً اُس شرط کے مطابق ہونا چاہیے جس کے ماتحت وہ ایک ہی شعورِ نفس میں جمع ہو سکتے ہیں ورنہ وہ سب کے سب میرے نہیں ہو سکتے۔ اس اصلی ربط کی تعریف سے ہم متعدد نتائج اخذ کر سکتے ہیں۔

ایک یہ کہ اُس مواد میں جو مشاہدے میں دیا ہوا ہوتا ہو تعقّل کی یہ وحدت ادراکات کی ایک ترکیب کی حامل ہو اور اس ترکیب کے شعور پر موقوف ہو۔ اس لیے کہ وہ مختلف

ادراکات کا جو تجربی شعور ہوتا ہے وہ بجائے خود منتشر اور بے ترتیب ہوا کرتا ہے اور موضوع کی وحدت سے تعلّق نہیں رکھتا اس تعلّق کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ مجھے ہر ادراک کا شعور ہو بلکہ ایک ادراک کو دوسرے سے ربط دینا اور اس عملِ ترکیب کا شعور ہونا بھی ضروری ہے ہاں صرف اسی طرح کہ میں خود دیے ہوئے مواد ادراک کو ایک شعور میں مربوط کردوں، میں ان ادراکات میں وحدتِ شعور کا تصوّر کرسکتا ہوں یعنی تعقل کی ترکیبی وحدت کا تحلیلی وحدت سے پہلے موجود ہونا ضروری ہے[1]۔ اس لحاظ سے جب مجھے یہ خیال

---

[1] شعور کی تحلیلی وحدت کُل مشترک تصورّات میں لازمی طور پر موجود ہوتی ہے۔ مثلاً جب میں سرخی کا خیال کرتا ہوں تو مجھے ایک صفت کا تصوّر ہوتا ہے جو (بطور ایک امتیازی علامت کے) مختلف اشیا میں پائی جاتی ہے اور مختلف ادراکات کے ساتھ مربوط ہو سکتی ہے۔ پس ترکیبی وحدت کے امکان کو ماننے کے بعد ہی میں تحلیلی وحدت کا تصوّر کر سکتا ہوں ایک ادراک جو مختلف معروضات میں مشترک سمجھا جائے، ایک جزوی ادراک ہے جو اپنے سے مختلف اجزائے ادراک کے ساتھ پایا جاتا ہے اس لیے پہلے یہ ضروری ہے کہ میں اس ادراک کی ترکیبی وحدت دوسرے ادراکات کے ساتھ (خواہ وہ محض امکانی ہی کیوں نہ ہوں) فرض کرلوں۔ تبھی اس کی تحلیلی وحدتِ شعور کا جو اسے مشترک ادراک بناتی ہے، تصوّر کرنا میرے لیے ممکن ہے چنانچہ تعقل کی ترکیبی وحدت وہ بلند ترین نقطہ ہے جو عقل و فہم کے کُل استعمال بلکہ تمام منطق اور

بقیہ برصفحۂ آئندہ

آئے کہ یہ ادراکات جو مشاہدے میں دیے ہوئے ہیں سب کے سب میرے ادراکات ہیں تو اِس کے یہ معنی ہیں کہ میں انھیں ایک شعورِ ذات میں متحد کرتا ہوں یا کم سے کم کر سکتا ہوں اور اگرچہ یہ بجائے خود ترکیبِ ادراکات کا شعور نہیں ہو لیکن اُس کے امکان کو ضرور ثابت کرتا ہو یعنی صرف اِس وجہ سے کہ میں کثرتِ ادراکات کو ایک ہی شعور میں جمع کرتا ہوں، میں اُن سب کو اپنے ادراکات کہتا ہوں اس لیے کہ اگر ایسا نہ ہو تو جتنے مختلف ادراکات کا شعور مجھے ہو گا اُتنے ہی مختلف نفس اپنی ذات میں تسلیم کرنے پڑیں گے۔ پس موادِ مشاہدہ کی ترکیبی وحدت جو بدیہی طور پر دی ہوئی ہوتی ہو خود اُس وحدتِ تعقل کا سبب ہو جس پر میرے تمام معیّن خیالات مبنی ہیں۔ لیکن ربط معروضات کے اندر نہیں پایا جاتا اور اُن سے حسّی ادراک کے ذریعے منتقل ہو کر فہم میں نہیں آتا بلکہ اس کا پیدا کرنا خود فہم کا کام ہو۔ فہم نام ہی اس قوّت کا ہو جو بدیہی طور پر ربط پیدا کرتی ہو اور دیے ہوئے ادراکات کی کثرت کو وحدتِ تعقل کے تحت میں لاتی ہو۔ یہ عقلِ انسانی کا سب سے اہم اور مقدّم اصول ہو۔ اگرچہ تعقل کی لازمی وحدت کا یہ قضیہ بجائے خود تحلیلی ہو لیکن اِس سے موادِ مشاہدہ کی ترکیب کا وجوب بھی ثابت ہوتا ہو جس کے بغیر شعورِ ذات کی وحدت

بقیۂ صفحۂ ماسبق

اسی کے ساتھ قبل تجربی فلسفے کا مرکز ہو بلکہ فہم اصل میں اِسی قوّت کا نام ہو

کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا اِس لیے کہ نفس کے بسیط تصور میں کثرتِ ادراکات نہیں پائی جاتی یہ مواد مشاہدے میں، جو شعورِ نفس سے مختلف چیز ہی، منتشر طور پر دیا ہوا ہوتا ہی اور ربط کے ذریعے سے اُس کا ایک ہی شعور میں ہونا خیال کیا جاتا ہی۔ ایک ایسی عقل میں جس میں شعورِ ذات کے ساتھ ہی کثرت ادراکات دی ہوئی ہوتی، قوّتِ مشاہدہ بھی پائی جاتی لیکن ہماری عقل صرف قوّتِ خیال رکھتی ہی اور مشاہدے کے لیے حواس کی محتاج ہی۔ پس میں اِس کثرتِ ادراکات کی نسبت سے جو مشاہدے میں دی ہوئی ہوتی ہی اپنے نفس کی وحدت کا شعور رکھتا ہوں اِس لیے کہ میں سب کو اپنے ادراکات کہتا ہوں اور اُن میں وحدت پاتا ہوں۔ اِس کے یہ معنی ہوئے کہ میں اِن ادراکات میں ایک وجوبی بدیہی ترکیب کا شعور رکھتا ہوں جو اصلی ترکیبی وحدتِ شعور کہلاتی ہی۔ میرے کُل ادراکات اِس وحدتِ تعقل کے ماتحت ہیں مگر اِس کے لیے یہ ضروری ہی کہ وہ ایک عملِ ترکیب کے ذریعے سے اُس کے تحت میں لائے گئے ہوں۔

(۱۷)

ترکیبی وحدتِ تعقل کا قضیہ فہم کے پورے عمل کا بنیادی اُصول ہی

قبل تجربی حسّیات کی رُو سے مشاہدے کے حسّی پہلو کے امکان کا بنیادی اصول یہ تھا کہ کُل مواد مشاہدہ زمان و مکان کے

صوری تعینات کا پابند ہوتا ہے۔ اُس کے عقلی پہلو کے لحاظ سے بنیادی اصول یہ قرار پائے گا کہ کل موادِ مشاہدہ اصلی ترکیبی وحدت تعقل کے تعینات کا پابند ہے۔ مقدم الذکر کے تحت میں مشاہدہ کی کثرتِ ادراکات اُس حد تک ہوتی ہے جہاں تک کہ وہ ہمیں دی ہوئی ہو اور موخر الذکر کے تحت میں اُس حد تک جہاں تک کہ وہ ایک ہی شعور میں مربوط کی جا سکے۔ موخر الذکر کے بغیر ہمیں اُن سے کسی چیز کا تصور یا علم نہیں ہو سکتا اس لیئے کہ جب تک دیئے ہوئے تصورات میں "میں خیال کرتا ہوں،، کا عمل تعقل مشترک نہ ہو وہ ایک ہی شعور ذات میں جمع نہیں ہو سکتے۔

فہم کی عام تعریف یہ ہے کہ وہ علم حاصل کرنے کی قوت ہے۔ علم اُس معین علاقے کا نام ہے جو دیئے ہوئے ادراکات معروض سے رکھتے ہیں اور معروض وہ ہے جس کے تصور میں ایک دیئے ہوئے مشاہدے کی کثرتِ ادراکات متحد ہو مگر ادراکات کے اتحاد کے لیے یہ ضروری ہے کہ اُن کی ترکیب میں وحدتِ شعور پائی جائے۔ پس وحدتِ شعور ہی وہ چیز ہے جس پر ادراکات کا علاقہ معروض سے یعنی اُن کا معروضی استناد اور علم کی حیثیت حاصل کرنا موقوف ہے۔ غرض یہ کہ

سلہ زمان و مکان اور اُن کے کل حصے مشاہدات ہیں یعنی انفرادی تصورات ہیں جو موادِ مشاہدہ کے حامل ہیں (دیکھو قبل تجربی حسیات)

خود فہم کا دار و مدار اِسی پر ہی۔

پس فہم کا پہلا خالص علم، جس پر اُس کے کُل استعمال کی بنیاد ہی اور جو حسّی مشاہدے کے تعیّنات سے بالکل آزاد ہی اصلی ترکیبی وحدت تعقّل کا اصول ہی۔ چنانچہ خارجی حسّی ادراک کی صورت محض یعنی مکان بجائے خود علم کی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ وہ صرف موادِ مشاہدہ بہم پہنچاتا ہی جس سے علم بنتا ہی۔ مکان کے اندر کسی چیز کا مثلاً ایک خط کا علم حاصل کرنے کے لیے یہ ضروری ہی کہ میں اِس خط کو کھینچوں اور دی ہوئی کثرتِ ادراکات میں عملِ ترکیب کے ذریعے سے ربط پیدا کروں، پس اِس عمل کی وحدت اور وحدتِ شعور (جو ایک خط کے تصوّر میں پائی جاتی ہی) لازم و ملزوم ہیں اور صرف اِسی کے ذریعے سے معروض (یعنی مکان کے ایک خاص جزو) کا علم حاصل ہوتا ہی۔ پس شعور کی ترکیبی وحدت کُل علم کی ایک معروضی شرط ہی یعنی صرف یہی نہیں کہ میں ایک معروض کا علم حاصل کرنے کے لیے اُس کا محتاج ہوں بلکہ خود مشاہدے کا اُس کے تحت میں ہونا ضروری ہی تاکہ وہ میرے لیے معروض ہو سکے کیونکہ بغیر اِس عملِ ترکیب کے کسی اور طریقے سے موادِ مشاہدہ ایک شعور کے اندر متّحد نہیں ہو سکتا۔

جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں یہ آخری قضیہ خود تحلیلی ہی اگرچہ وہ ترکیبی وحدت کو کُل عملِ خیال کی لازمی شرط قرار دیتا ہی، کیونکہ اس کا مفہوم اتنا ہی ہی کہ کسی دیے ہوئے مشاہدے میں

میرے کُل ادراکات کو لازمی طور پر اُن تعینات کا پابند ہونا چاہیے جن کے مطابق میں اُنھیں بحیثیت اپنے ادراکات کے نفسِ واحد میں شمار کرتا ہوں، یعنی اُنھیں ایک عملِ تعقل میں ترکیباً مربوط سمجھتا ہوں اور " میں خیال کرتا ہوں" کے مشترک عنصر کے ذریعے سے متحد کرتا ہوں۔

لیکن یہ بنیادی قضیہ ہر فہم پر عاید نہیں ہوتا بلکہ صرف اُس فہم پر جس کے خالص عملِ تعقل میں اپنے وجود کے شعور کے ساتھ کوئی اور موادِ مشاہدہ دیا ہوا نہ ہو۔ اُس فہم کو، جس میں شعورِ ذات کے ساتھ ہی موادِ مشاہدہ بھی دیا ہوا ہو یعنی جس کے ادراک ہی میں معروضِ ادراک موجود ہو، وحدتِ شعور کے لیے کسی خالص عملِ ترکیب کی ضرورت نہ ہوتی۔ مگر انسانی فہم کو جو صرف خیال کی قوّت رکھتا ہے اور مشاہدے کی قوّت نہیں رکھتا اُس کی ضرورت ہے۔ پس انسانی فہم کے لیے یہ ناگزیر طور پر بنیادی قضیے کی حیثیت رکھتا ہے۔ ہماری عقل تو کسی ایسے فہم کا تصوّر ہی نہیں کر سکتی جو خود مشاہدہ کرتا ہو یا کم سے کم حِسّی مشاہدے کی ایسی قوّت رکھتا ہو جو زمان و مکان کے سوا کسی اور چیز پر مبنی ہو۔

(۱۸)

شعورِ ذات کی معروضی وحدت کسے کہتے ہیں

تعقل کی قبل تجربی وحدت وہ ہے جس کے ذریعے سے کُل مواد

جو مشاہدے میں دیا ہوا ہو، ایک معروض کے تصوّر میں متحد
کیا جا سکے۔ اِس لیے یہ معروضی وحدت کہلاتی ہو اور اِسے
اُس موضوعی وحدتِ شعور سے ممیز کرنا ضروری ہو جو ایک
قسم کا داخلی احساس ہو اور جس کے ذریعے سے وہ موادِ مشاہدہ
جسے ربط دینا مقصود ہو تجربی طور پر دیا ہُوا ہوتا ہو۔ یہ بات
کہ مجھے ادراکاتِ مشاہدہ کا شعور تجربی طور پر ساتھ ساتھ یا
یکے بعد دیگرے ہوتا ہو تجربے کے حالات یا تعینّات پر موقوف
ہو۔ اِس لیے تجربی وحدتِ شعور جو ادراکات کے ائتلاف پر
مبنی ہو، بجائے خود ایک مظہر سے تعلّق رکھتی ہو اور محض
اتفاقی ہو۔ بہ خلاف اِس کے خالص صورت مشاہدہ یعنی زمانہ،
بحیثیت ایک عام مشاہدے کے، جس میں کثرتِ ادراکات
دی ہوئی ہوتی ہو، اصلی وحدتِ شعور کے تحت میں صرف
اس وجوبی ربط کی بنا پر آتا ہو جو اِن مختلف ادراکات میں
"میں خیال کرتا ہوں" کے ذریعے سے پیدا ہوتا ہو یعنی
خالص عقلی ترکیب کے ذریعے سے، جو بدیہی طور پر تجربی ترکیب
کی بنیاد ہو، صرف مذکورۂ بالا وحدت معروضی طور پر مستند
ہو۔ تعقل کی تجربی وحدت جس سے ہمیں یہاں بحث نہیں ہو اور
جو اصل میں اسی بدیہی وحدت سے بعض دیے ہوئے
مقرون تعینّات کے تحت میں اخذ کی جاتی ہو، صرف موضوعی
استناد رکھتی ہو۔ کوئی شخص ایک لفظ کے تصوّر کو ایک
چیز سے وابستہ کرتا ہو کوئی دوسری چیز سے، تجربی وحدت

شعور دیے ہوئے مواد کے لحاظ سے نہ تو وجوبیت رکھتی ہو اور نہ کلّی استناد۔

(۱۹)

کُل تصدیقات کی منطقی صُورت دراصل اُن تصورات کی معروضی وحدتِ شعور ہو جن پر یہ تصدیقات مبنی ہیں

مجھے تصدیق کی اِس تعریف سے جو منطقی کیا کرتے ہیں کبھی اطمینان نہیں ہُوا۔ بقول اُن کے تصدیق نام ہو دو تصورات کے باہمی علاقے کے ادراک کا۔ ظاہر ہو کہ یہ تعریف صرف قطعی تصدیقات پر صادق آتی ہو۔ مشروط اور تفریقی تصدیقات پر نہیں صادق آتی (کیونکہ آخرالذکر اقسام تصدیق میں تصورات کے باہمی تعلّق کا نہیں بلکہ تصدیقات کے باہمی تعلّق کا ذکر ہوتا ہو) یہاں ہم اِس نقص کو نظر انداز کرتے ہیں (حالانکہ منطقیوں کی اِس غلطی کی وجہ سے بہت سے مُضر نتایج پیدا ہوئے[1]) اور صرف اِس بات کی طرف توجہ دلاتے ہیں کہ

---

[1] چاروں قیاسی اشکال کی بحث صرف قوّتِ حکم کے مقولاتی نتایج سے تعلّق رکھتی ہو۔ یہ اصل میں ایک گُر ہو کسی خالص عقلی نتیجے کے مقدمات میں چپکے سے بلاواسطہ نتایج داخل کردینے کا جس سے یہ دھوکا ہوتا ہو کہ پہلی شکل کے نتیجے کے علاوہ اور بھی کئی نتایج حاصل ہوتے ہیں اس میں جو کچھ کامیابی ہوئی ہو وہ اِس وجہ سے ہوئی ہو کہ مقولاتی تصدیقات کو خاص اہمیت دے کر انھیں اور سب تصدیقات کی بنیاد قرار دیا گیا ہو حالانکہ یہ بالکل غلط ہو (دیکھو نمبر ۹)

اِس تعریف میں جس تعلق کا ذکر کیا گیا ہے اُس کی نوعیت کا کوئی تعین نہیں کیا گیا۔ جب ہم اُن معلومات کے باہمی تعلق پر جو ہر تصدیق میں دی ہوئی ہوتی ہیں زیادہ گہری نظر ڈالتے ہیں اور اُسے ایک عقلی علاقے کی حیثیت سے اِس علاقے سے مُمیز کرتے ہیں جو محاکاتی تخیل کے قوانین پر مبنی ہے (اور صرف موضوعی استناد رکھتا ہے) تو یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ تصدیق اصل میں وہ طریقہ ہے جس کے مطابق دی ہوئی معلومات میں معروضی وحدتِ تعقل پیدا کی جاتی ہے اس میں جو "ہے" کا لفظ ہوتا ہے اُس کا مقصد یہی ہے کہ دیے ہوئے ادراکات کی معروضی وحدت کو موضوعی وحدت سے مُمیز کرے یہ لفظ اِن ادراکات کا تعلّق اصلی تعقّل سے اور اُن کی وجوبی وحدت ظاہر کرتا ہے خواہ خود تصدیق تجربی اور اتفاقی کیوں نہ ہو مثلاً یہ تصدیق کہ اجسام بھاری ہوتے ہیں اِس سے ہمارا یہ مطلب نہیں کہ اِس تجربے میں ادراکات وجوباً ایک دوسرے سے تعلّق رکھتے ہیں بلکہ وہ تعقّل کی وجوبی وحدت کی بدولت ترکیبِ مشاہدات میں باہم مربوط ہوتے ہیں یعنی اُن اصولوں کے مطابق جو تمام ادراکات کا معروضی طور پر تعیّن کرتے ہیں تاکہ وہ علم کی شکل اختیار کر سکیں اور یہ اصول سب کے سب قبل تجربی وحدت تعقّل کے بنیادی قضیّے سے اخذ کیے جاتے ہیں۔ صرف اِسی کے ذریعے سے یہ تعلّق تصدیق کی شکل اختیار کرتا ہے یعنی ایک ایسے علاقے کی جو معروضی استناد رکھتا ہے اور اُنہی ادراکات کے اُس علاقے سے صریحاً مُمیّز ہوتا ہے جو محض موضوعی استناد رکھتا ہے مثلاً قانونِ ائتلاف کا علاقہ۔ اِس قانون کے مطابق تو میں صرف اتنا ہی کہہ سکتا تھا کہ جب میں ایک جسم کو اُٹھاتا ہوں تو مجھے بھاری پَن محسوس ہوتا ہے مگر یہ

نہیں کہہ سکتا تھا کہ خود وہ جسم بھاری ہو یعنی جسمیت اور بھاری پن، یہ دونوں ادراکات میرے احساس میں نہیں (خواہ وہ کتنا ہی متواتر کیوں نہ ہو) بلکہ خود معروض میں مربوط ہیں بلا لحاظ اس کے کہ موضوع کو اس کا احساس ہو یا نہیں۔

(۲۰)

کُل حسّی مشاہدات مقولات کے ماتحت ہوتے ہیں اور صرف انہی تعیّنات کے تحت میں مشاہدے کی کثرت ادراکات ایک شعور میں مربوط ہو سکتی ہو۔

وہ کثرت ادراکات جو ایک حسّی مشاہدے میں دی ہوئی ہوتی ہو وجوباً اصلی ترکیبی وحدت تعقّل کے ماتحت ہوتی ہو کیونکہ صرف اسی کے ذریعے سے مشاہدے میں وحدت پیدا ہو سکتی ہو (دیکھو نمبر ۱۷) مگر فہم کا وہ عمل جس کے ذریعے سے دیے ہوئے ادراکات (خواہ وہ مشاہدات ہوں خواہ تصورات) ایک عام تعقّل کے ماتحت لائے جاتے ہیں۔ تصدیق کا منطقی وظیفہ ہو (دیکھو نمبر ۱۹) پس کُل موادِ ادراکات کا جس حد تک وہ ایک تجربی مشاہدے میں دیا ہوا ہو کسی منطقی وظیفۂ تصدیق کے لحاظ سے تعیّن کیا جاتا ہو اور اس کے ذریعے سے وہ ایک عام شعور کے تحت میں لایا جاتا ہو۔ اب یہ دیکھیے کہ مقولات کیا ہیں۔ یہ اُنہی وظایفِ تصدیق کا نام ہو جہاں تک کہ کسی دیے ہوئے مشاہدے کی کثرتِ ادراکات اُن کے تحت میں لائی جائے۔

لہٰذا یہ کثرتِ ادراکات وجوباً مقولات کے ماتحت ہوتی ہے۔

(۲۱)

توضیح

کثرتِ ادراکات جو اِس مشاہدے میں جسے میں اپنا مشاہدہ کہتا ہوں شامل ہوتی ہے، فہم کے عملِ ترکیب کے ذریعے سے شعور ذات کی وجوبی وحدت سے متعلق تصوّر کی جاتی ہے۔ اور یہ تصوّر مقولے کے ذریعے سے واقع ہوتا ہے[1]۔ اِس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کسی دئے ہوئے موادِ مشاہدہ کا تجربی شعور اسی طرح ایک خالص بدیہی شعورِ ذات کے تحت میں ہوتا ہے جس طرح تجربی مشاہدہ خالص اور بدیہی حسّی مشاہدے کے تحت میں ہوا کرتا ہے۔ مذکورۂ بالا عبارت میں ہم نے خالص عقلی تصورّات کے استخراج کا پہلا قدم اُٹھایا ہے مگر چونکہ مقولات حسّیت سے بالکل آزاد ہیں اور صرف فہم سے تعلّق رکھتے ہیں اِس لیے یہاں ہم نے اس بات سے قطعِ نظر کر کے کہ ادراکات تجربی مشاہدے میں کس طرح دیے جاتے ہیں، صرف اس وحدت سے بحث کی ہے جو فہم

---

[1] یہ استدلال اُس وحدتِ مشاہدہ کے ادراک پر مبنی ہے جس کے ذریعے سے معروض دیا جاتا ہے۔ اِس وحدت میں ہمیشہ دیے ہوئے موادِ مشاہدہ کی ترکیب اور اس کا تعلّق وحدتِ تعقّل سے شامل ہوتا ہے

مقولے کے ذریعے سے مشاہدے میں پیدا کرتا ہی۔ آگے چل کر (دیکھو نمبر ۲۶) ہم یہ دکھائیں گے کہ تجربی مشاہدہ حسیات میں کیوں کر دیا جاتا ہی اور اُس سے یہ ثابت کریں گے کہ اِس تجربے کی وحدت وہی وحدت ہی جو مقولے کے ذریعے سے (دیکھو نمبر ۲۰) دیے ہوئے عام مشاہدے کی کثرتِ ادراکات کے لئے ضروری قرار دی گئی ہی اس سے یہ نتیجہ نکال کر کہ مقولہ ہمارے حواس کے کُل معروضات کے لیے استناد رکھتا ہی ہم استخراج کی بحث کو مکمّل کر دیں گے۔

البتّہ ایک چیز ہی جس سے ہم مذکورہ بالا استدلال میں قطع نظر نہیں کر سکتے تھے اور وہ یہ ہی کہ موادِ مشاہدہ کا فہم کے عملِ ترکیب سے پہلے اور اُس سے بالکل الگ دیا ہوا ہونا ضروری ہی۔ مگر وہ کیوں کر دیا جاتا ہی یہ ابھی غیر معیّن ہی۔ اگر ہم ایک ایسی عقل کا تصوّر کرتے جو بجائے خود قوّتِ مشاہدہ بھی رکھتی ہی (مثلاً عقلِ الٰہی جو دیے ہوئے معروضات کا تصوّر نہیں کرتی بلکہ اُس کے تصوّر کے ذریعے سے خود معروضات وجود میں آتے ہیں) تو ظاہر ہی کہ ایسے عِلم کے لیے مقولات کی کوئی اہمیت نہ ہوتی، یہ قواعد تو اُس عقل کے لیے ہیں جس کی ساری پُونجی صرف تصوّر ہی یعنی وہ عمل جو کہیں اور سے دیے ہوئے موادِ مشاہدہ میں ترکیب کے ذریعے سے وحدتِ تعقّل پیدا کرتا ہی۔ گویا ایسی عقل بجائے خود کوئی علم نہیں رکھتی بلکہ صرف موادِ علم یعنی مشاہدے میں جو اُسے معروض کی

شکل میں دیا جانا ضروری ہے۔ ترتیب اور ربط پیدا کر دیتی ہے
اب رہی ہماری عقل کی یہ مخصوص نوعیت کہ وہ صرف مقولات کی اِس خاص قسم اور خاص تعداد ہی کے ذریعے سے بدیہی وحدتِ تعقل پیدا کر سکتی ہے اِس کی کوئی توجیہہ نہیں کی جا سکتی جیسے اِس بات کی نہیں کی جا سکتی کہ ہم خاص وظایف تصدیق کیوں رکھتے ہیں یا زمان و مکان ہمارے امکانی مشاہدے کی ناگزیر صورتیں کیوں ہیں۔

(۲۲)
مقولے کا استعمال علمِ اشیا میں اِس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ معروضات تجربہ پر عاید کیا جائے

کسی معروض کا خیال کرنا اور اِس کا عِلم حاصل کرنا ایک ہی چیز نہیں ہے۔ عِلم کے لیے دو اجزا کی ضرورت ہے ایک تو تصوّر جس سے کہ عمومی حیثیت سے کوئی معروض خیال کیا جائے (مقولہ) دوسرے مشاہدہ جس کے ذریعے سے یہ معروض دیا جائے۔ اگر تصوّر کے جوڑ کا مشاہدہ دیا ہوا نہ ہو تو وہ صورت کے لحاظ سے خیال کہلائے گا مگر مشمول سے خالی ہوگا اور اُس کے ذریعے سے کسی شے کا کوئی علم حاصل نہ ہو سکے گا اِس لیے کہ میرے ادراک میں کوئی ایسی چیز نہ ہوگی جس پر یہ خیال عاید کیا جا سکے۔ چونکہ ہمارا تمام امکانی مشاہدہ حِسّی ہوتا ہے اِس لیے ایک عام معروض کا خیال

جو خالص عقلی تصوّر سے کیا جائے، ہمارے لیے علم کی شکل اسی حد تک اختیار کرے گا جس حد تک کہ وہ معروضات حواس پر عاید کیا جائے۔ حسّی مشاہدہ یا تو خالص مشاہدہ ہوتا ہے (زمان و مکان) یا اُس چیز کا تجربی مشاہدہ جو زمان و مکان میں بلا واسطہ حقیقت کے طور پر حواس کے ذریعے سے ادراک کی جائے۔ خالص مشاہدے کے تعیّن سے ہمیں (ریاضی میں) معروضات کا بدیہی علم حاصل ہوتا ہے لیکن محض صورت مظاہر کی حیثیت سے، اِس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ واقعی کوئی ایسی اشیا موجود ہیں جو اِس صورت میں مشاہدہ کی جاتی ہیں۔ لہذا ریاضی کے کُل تصوّرات بجائے خود علم نہیں ہیں جب تک یہ فرض نہ کیا جائے کہ ایسی اشیا موجود ہیں جو صرف خالص حسّی مشاہدے کی صورت کے مطابق ہم پر ظاہر ہوتی ہیں۔ لیکن اشیا زمان و مکان میں صرف حسّی ادراکات کی صورت میں یعنی تجربے کے ذریعے سے دی جاتی ہیں۔ پس خالص عقلی تصوّرات، اِس وقت بھی جب وہ بدیہی مشاہدات پر عاید کیے جاتے ہیں (جیسے ریاضی میں) صرف اُسی حد تک علم بنتے ہیں جہاں تک کہ یہ خالص مشاہدات اور اُن کے واسطے سے خود عقلی تصوّرات تجربی مشاہدات پر عاید کیے جائیں یعنی ہمیں مقولات مشاہدے کے واسطے سے اشیا کا علم صرف اُسی حالت میں ہم پہنچا سکتے ہیں کہ اُنھیں تجربی مشاہدے پر عاید کرنے کا امکان ہو۔ بالفاظ دیگر

اِن کا مصرف صرف تجربی علم کا امکان ہے - تجربی علم وہی ہے جسے تجربہ کہتے ہیں، اس لیے مقولات کا استعمال علمِ اشیا میں اِس پر موقوف ہے کہ اشیا امکانی تجربے کے معروضات سمجھی جائیں -

(۲۳)

مذکورۂ بالا قضیہ انتہائی اہمیت رکھتا ہے اِس لیے کہ وہ معروضات کے بارے میں خالص عقلی تصوّرات کے استعمال کی حدود اُسی طرح معیّن کرتا ہے جس طرح قبل تجربی حسّیات نے ہمارے حِسّی مشاہدے کی خالص صورت کے استعمال کی حدود معیّن کی تھیں - زمان و مکان اُس طریقے کے تعیّنات کی حیثیت سے جس کے مطابق معروضات ہمیں دیے جاتے ہیں صرف معروضاتِ حواس یعنی معروضاتِ تجربہ کے لیے استناد رکھتے ہیں، ان حدود کے ماورا کسی شے کا مشاہدہ نہیں کرتے اِس لیے کہ ان کا وجود صرف حواس کے اندر ہے اُن کے باہر وہ کوئی حقیقت نہیں رکھتے - خالص تصوّراتِ فہم اس حد بندی سے آزاد ہیں اور اُن کا دایرہ مشاہدے کے کُل معروضات کو محیط ہے خواہ یہ مشاہدہ ہمارے مشاہدے سے مشابہ ہو یا نہ ہو بشرطیکہ وہ حِسّی ہو عقلی نہ ہو - لیکن تصوّرات کی ہمارے حِسّی مشاہدے کے باہر یہ مزید توسیع ہمیں کوئی فایدہ نہیں پہنچاتی اِس لیے کہ اِس دایرے سے نکل کر وہ معروضات کے خالی خُولی تصوّرات رہ جاتے ہیں خواہ

یہ معروضات ممکن ہوں یا نہ ہوں۔ بہرصورت ہم اِن تصوّرات کے ذریعے سے اُن کے متعلّق کوئی تصدیق قایم نہیں کر سکتے۔ گویا وہ صرف خیال کی صورتیں ہیں جو کوئی معروضی حقیقت نہیں رکھتیں۔ اِس لیے کہ ہمارے پاس کوئی مشاہدہ موجود نہیں جس پر اس ترکیبی وحدتِ تعقّل کو جو اِن میں پائی جاتی ہے، عاید کر کے ہم ایک معروض کا تعیّن کر سکیں۔ صرف ہمارا حِسّی اور تجربی مشاہدہ اِن تصوّرات میں معنی اور اہمیت پیدا کر سکتا ہے۔

اگر ہم غیر حِسّی مشاہدے کا ایک معروض دیا ہُوا فرض کر لیں تو اِس میں کوئی شک نہیں کہ ہم اِس کا خیال اُن تمام محمولات کے ذریعے سے کر سکتے ہیں جو خود اِس فرض کردہ تصوّر میں داخل ہیں کہ اس میں کوئی ایسی چیز نہیں پائی جاتی جو حِسّی مشاہدے سے تعلق رکھتی ہو یعنی یہ کہ وہ جِسم یا محل مکانی نہیں رکھتا۔ اُس کا دورانِ قیدِ زمانہ سے آزاد ہے اُس میں کوئی تغیّر (زمانے میں تعیّنات کا یکے بعد دیگرے ہونا) واقع نہیں ہو سکتا وغیرہ وغیرہ لیکن سچ پوچھیے تو صرف یہ کہہ دینا کہ معروض کے مشاہدے میں فلاں فلاں چیزیں موجود نہیں ہیں بغیر یہ بتائے ہوئے کہ اس میں کیا چیزیں موجود ہیں کوئی حقیقی علم نہیں ہے۔ ایسی صورت میں مجھے اپنے خالص فہمی تصوّر کے کِسی موضوع کا ادراک نہیں ہو سکتا کیوں کہ میں کوئی ایسا مشاہدہ پیش نہیں کر سکتا۔

جو اُس کے جوڑ کا ہو بلکہ صرف یہی کہہ سکتا ہوں کہ ہمارا مشاہدہ اُس کے لیے استناد نہیں رکھتا۔ مگر سب سے اہم بات یہ ہے کہ اِس قسم کے فرضی معروض پر کوئی ایک مقولہ بھی عاید نہیں کیا جا سکتا مثلاً جوہر کا تصوّر کہ وہ ہمیشہ موضوع ہوتا ہے محض محمول کبھی نہیں ہوتا۔ اس تصوّر کے متعلّق مجھے کوئی علم نہیں ہو سکتا کہ آیا واقعی کوئی ایسی شے ہوتی ہے جو اِس سے مطابقت رکھتی ہے جب تک کہ تجربی مشاہدے میں مجھے اس کا محل استعمال نہ ملے۔ اِس کی مزید تفصیل ہم آگے چل کر کریں گے۔

(۲۳)
مقولات عام معروضات حواس پر کیوں کر عاید ہوتے ہیں

خالص فہمی تصوّرات فہم محض کے واسطے سے کُل معروضات مشاہدہ پر عاید ہوتے ہیں عام اس سے کہ وہ انسانی مشاہدہ ہو یا کوئی اور مشاہدہ البتّہ اُس کا حِسّی ہونا ضروری ہے۔ اِسی لیے یہ تصوّرات صرف خیالات کی صورتیں ہیں جن سے کوئی معیّن معروض پہچانا نہیں جا سکتا ان میں مواد مشاہدہ کی ترکیب صرف وحدتِ تعقّل پر مبنی ہے اور اِس وجہ سے ایسے بدیہی علم کی بنیاد ہے جس کا دار و مدار قوّتِ فہم پر ہے یعنی جو صرف قبل تجربی ہی نہیں بلکہ خالص عقلی ہے۔ لیکن چونکہ ہمارے ذہن میں بدیہی حِسّی مشاہدے کی ایک خالص صورت

موجود ہے جو انفعالیتِ حسّ پر مبنی ہے۔ اس لیے فہم بہ حیثیت قوّتِ فاعلہ کے ہماری اندرونی حس کا تعیّن دیے ہوئے موادِ مشاہدہ کے ذریعے سے ترکیبی وحدتِ تعقّل کے مطابق کر سکتا ہے اور اس طرح حسّی مشاہدے کے مواد میں ترکیبی وحدتِ تعقّل کو بہ طور ایک بدیہی شرط کے خیال کر سکتا ہے جس کی مطابقت ہمارے (یعنی انسانی) مشاہدے کے کُل معروضات کے لیے لازمی ہے۔ اس مطابقت کی بنا پر مقولات جو محض خیالات کی صورت ہیں، معروضی حقیقت حاصل کرتے ہیں یعنی اُن معروضات پر عاید کیے جا سکتے ہیں جو ہمارے مشاہدے میں بطور مظاہر کے دیے ہوتے ہوں اس لیے کہ ہمیں بدیہی مشاہدہ صرف انھیں کا ہو سکتا ہے۔

حسّی مشاہدے کے مواد کی یہ ترکیب جو بدیہی طور پر ممکن اور ضروری ہے ترکیبِ شکلی کہی جا سکتی ہے تاکہ یہ اُس ترکیب سے تمیز کی جا سکے جو مطلق موادِ مشاہدہ سے تعلق رکھتی ہے، صرف مقولے کے ذریعے سے تصوّر کی جاتی ہے اور ترکیبِ فہمی کہلاتی ہے۔ یہ دونوں قبل تجربی ہوتی ہیں نہ صرف اس لیے کہ وہ خود بدیہی طور پر واقع ہوتی ہیں بلکہ اس لیے بھی کہ وہ دوسرے بدیہی معلومات کے امکان کی بنیاد ہیں۔

ترکیبِ شکلی، جب وہ صرف وحدتِ تعقّل کی اصلی ترکیب یعنی اُس قبل تجربی وحدت تک محدود ہو جو مقولات میں

تصوّر کی جاتی ہے، محض خالص فہمی ربط سے ممیّز کرنے کے لیے تخیّل کی قبل تجربی ترکیب کہلاتی ہے۔ تخیّل وہ قوت ہے جس سے ہم کسی معروض کو بغیر اُس کی موجودگی کے مشاہدے میں لاتے ہیں۔ چونکہ ہمارا کُل مشاہدہ حِسّی ہے اِس لیے قوّتِ تخیّل بھی اِس داخلی تعیّن کی بنا پر جِس کے تحت میں وہ فہمی تصوّرات کے جوڑ کے مشاہدات دے سکتی ہے، حِس سے تعلّق رکھتی ہے مگر جہاں تک اُس کی ترکیب ایک عملِ فاعلی کی حیثیت سے صرف جواس کی طرح تعیّن پذیر ہی نہیں بلکہ تعیّن کنندہ بھی ہے یعنی بدیہی طور پر حِسیّات کا بلحاظ صورت وحدّتِ تعقّل کے مطابق تعیّن کر سکتی ہے، اُس حد تک تخیّل ایک حِسیّات کا بدیہی تعیّن کرنے والی قوّت ہے اور مشاہدات کی جو ترکیب وہ مقولات کے تحت میں کرتی ہے اُسے تخیّل کی قبل تجربی ترکیب کہنا چاہیے۔ یہی وہ محل ہے جہاں قوّتِ فہم کا پہلا اثر حِس پر پڑتا ہے یعنی وہ پہلی بار ہمارے مشاہدے کے معروضی امکانات پر عاید کی جاتی ہے (اور اُس کے تمام بقیّہ استعمال کی بنا اسی پر ہے)۔ شکلی ترکیب ہونے کی حیثیت سے وہ عقلی ترکیب سے جو تخیّل سے مطلق تعلّق نہیں رکھتی بلکہ عقل پر مبنی ہے ممیّز ہے۔ جہاں تک تخیّل ایک فاعلی عمل ہے ہم اُسے تخلیقی تخیّل کہہ سکتے ہیں اور اُسے محاکاتی تخیّل سے ممیّز کر سکتے ہیں جِس کی ترکیب سراسر تجربی قوانین یعنی قوانینِ ائتلاف کے ماتحت ہے اور اسی لیے وہ بدیہی علم کے

امکان کی توجیہ میں کام نہیں آتا اور قبل تجربی فلسفے سے نہیں بلکہ نفسیات سے تعلق رکھتا ہی۔

اب وہ موقع آگیا ہی کہ ہم اُس اِشکال کو جو داخلی حِس کی صورت کے ذکر کے سلسلے میں (نمبر۶) ہر پڑھنے والے کے دل میں پیدا ہُوا ہوگا دوُر کر دیں۔ وُہ مسئلہ یہ ہی کہ داخلی حِس خود ہماری نفسی کیفیات کو حقیقی طور پر نہیں بلکہ محض ایک مظہر کی صورت میں ہمارے شعور کے سامنے پیش کرتی ہی اس لیے کہ ہم اپنے نفس کا مشاہدہ صرف اُسی حیثیت سے کر سکتے ہیں جس حیثیت سے ہم اندرونی طور پر متاثر ہوتے ہیں۔ اِس میں بظاہر تناقض نظر آتا ہی کیونکہ اس طرح ہم خود ہی فاعل ٹھہرتے ہیں اور خود ہی منفعل۔ یہی وجہ ہی کہ لوگ نفسیات کے نظام میں داخلی حِسّ اور قوّتِ تعقّل کو (جنھیں ہم احتیاط کے ساتھ ایک دوسرے سے تمیز کرتے ہیں) ایک ہی چیز قرار دیتے ہیں۔ داخلی حِسّ کا تعیّن کرنے والا فہم ہی یعنی اُس کی وہ اصلی قوّت جو موادِ مشاہدہ میں ربط پیدا کرتی ہی اور اُسے ایک تعقّل کے تحت میں لاتی ہی (جس پر خود اِس کا امکان مبنی ہی)۔ چونکہ ہم انسانوں کا فہم قوّتِ مشاہدہ نہیں رکھتا اور مشاہدات کو خواہ وہ حِس کے ذریعے سے دیے ہوئے بھی ہوں اپنے اندر داخل نہیں کر سکتا گویا خود اپنے مشاہدے کے مواد کو ربط نہیں دے سکتا اِس لیے فہم محض کا عملِ ترکیب

اُس وحدتِ فاعلی تک محدود ہی جس کا شعور اُسے حس سے پہلے ہی ہوتا ہی جس کے ذریعے سے وہ خود حس کا تعیّن داخلی طور پر، اُس مواد کے لحاظ سے جو حِسّی صورتِ مشاہدہ کے مطابق دیا جائے، کر سکتا ہی۔ پس وہ قوّتِ تخیّل کی قبل تجربی ترکیب کے نام سے یہ فاعلانہ عمل اُسی موضوع منفعل پر کرتا ہی جس کی وہ خود ایک قوّت ہی اور اس عمل کے متعلّق ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ داخلی حِس اُس سے متاثر ہوتی ہی۔ تعقّل اور اُس کی ترکیبی وحدت داخلی حِس سے بالکل مختلف چیز ہی۔ وحدتِ تعقّل تو ربط کے اُصول کلّی کی حیثیت سے مطلق موادِ مشاہدہ پر یعنی مقولات کے نام سے حِسّی مشاہدے سے پہلے معروضِ مطلق پر عاید ہوتی ہی لیکن داخلی حِس محض صورتِ مشاہدہ پر مبنی ہی۔ البتّہ اِس کے اندر موادِ مشاہدہ کا کوئی ربط یعنی کوئی معیّن مشاہدہ نہیں ہوتا یہ ربط صرف اِس طرح ممکن ہی کہ داخلی حِس کا تعیّن قوّتِ تخیّل کے قبل تجربی عمل (یعنی داخلی حِس پر عقل کے ترکیبی اثر) کے ذریعے سے کیا جائے، جس کا نام ہم نے شکلی ترکیب رکھا ہی۔

اِس بات کا ہمیں اپنے ادراک میں برابر ثبوت ملتا رہتا ہی۔ ہم کسی خط یا دایرے کا خیال نہیں کر سکتے بغیر اِس کے کہ اسے اپنے تصوّر میں کھینچیں، مکان کے ابعادِ ثلاثہ کا تصوّر نہیں کر سکتے بغیر اِس کے کہ دو افقی خطوں

اور ایک عمودی خط کو ایک ہی نقطے پر قایم کریں اور خود زمانے کا تصوّر نہیں کر سکتے بغیر اس کے کہ ایک خطِ مستقیم کھینچ کر (جو زمانے کے تصوّر کی خارجی شکل کو ظاہر کرتا ہے) صرف موادِ مشاہدہ کی ترکیب کے عمل پر حِس کے ذریعے سے ہم داخلی حِس کا توالی کے لحاظ سے تعیّن کرتے ہیں غور کریں اور اس کے دوران میں اس تعیّن توالی کو خاص طور پر پیشِ نظر رکھیں۔ خود توالی کا تصوّر بھی اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ ہم حرکت کو موضوع کے عمل (نہ کہ معروض کے تعیّن[1]) کی حیثیت سے یعنی مکان کے اندر موادِ مشاہدہ کی ترکیب کی حیثیت سے دیکھیں (اور اس مواد سے قطعِ نظر کرکے صرف عملِ ترکیب کو ملحوظ رکھیں) جس کے ذریعے سے داخلی حِس کا تعیّن اُس کی صورت کے مطابق کیا جاتا ہے۔ پس عقل موادِ مشاہدہ میں یہ ربط پہلے سے نہیں پاتی ہے بلکہ اس پر اثر ڈال کر خود ربط پیدا کرتی ہے۔ یہی مشکل کہ وہ نفس جس کا میں خیال کرتا ہوں کس طرح

[1] ایک معروض کی حرکت مکان کے اندر کسی خالص علم سے تعلق نہیں رکھتی چنانچہ علمِ ہندسہ میں اس کی بحث نہیں کی جاتی اس لیے کہ کسی شے کا متحرک ہونا بدیہی طور پر نہیں بلکہ صرف تجربے کے ذریعے سے معلوم کیا جا سکتا ہے۔ لیکن حرکت اس عمل کی حیثیت سے جس میں مکان کا احاطہ کسی ہندسی شکل میں کیا جاتا ہے ایک خالص عمل ہے، تخلیقی تخیل کے ذریعے سے خارجی مشاہدے کے موادِ مطلق کی ترکیب یا توالی کا، اور اس کا تعلق نہ صرف ہندسے سے بلکہ قبل تجربی فلسفے سے بھی ہے۔

اس نفس سے جو خود اپنا مشاہدہ کرتا ہے (کیوں کہ مشاہدے کے دوسرے طریقوں کا کم سے کم تصوّر ضرور کیا جا سکتا ہے) مختلف بھی ہے اور پھر موضوع کی حیثیت سے متحدّ بھی، یعنی میں یہ کس طرح کہہ سکتا ہوں کہ میرا نفس بہ حیثیت خالص وجودِ معقول اور موضوع خیال کے اپنے آپ کا بہ حیثیت معروض خیال کے ادراک کرتا ہے جس حد تک کہ وہ شل اور مظاہر کے مشاہدے میں دیا ہوا ہے، ویسا نہیں جیسا کہ وہ عقل کے نزدیک حقیقت میں ہے بلکہ جیسا وہ مجھ پر ظاہر ہوتا ہے۔ سچ پوچھیے تو یہ اشکال اس سے زیادہ نہیں کہ میرا نفس کیوں کر خود اپنے مشاہدے اور داخلی ادراک کا معروض ہو سکتا ہے لیکن واقعہ بہر حال یہی ہے اور یہ اس بات سے واضح ہو جاتا ہے کہ مکان کو صرف ظاہری حواس کی خالص صورتِ مظاہر قرار دینے کے بعد ہم زمانے کا بھی، حالانکہ وہ خارجی مشاہدے کا معروض نہیں ہے، خیال صرف ایک خط کی شکل میں کر سکتے ہیں جسے ہم اپنے تصوّر میں کھینچتے ہیں اور اس طریقے کے بغیر ہمیں زمانے کی وحدت بعد کا ادراک ہو ہی نہیں سکتا تھا۔ اسی طرح ہم لازماً داخلی ادراک میں زمانے کے طول یا اس کے مختلف نقطوں کا تعیّن اُن تغیّرات سے اخذ کرتے ہیں جو ہمیں خارجی اشیا میں نظر آتے ہیں یعنی داخلی حس کے تعیّنات کو مظاہر زمانی کی حیثیت سے اسی طرح ترتیب دیتے ہیں جیسے خارجی حسّ کے

مظاہر کو مکان ہیں، پس جب کہ ہم خارجی حِس کے بارے میں یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ہم اُس کے ذریعے سے معروضات کا علم صرف اُسی حد تک حاصل کر سکتے ہیں جہاں تک کہ ہم خارجی اثرات سے متاثر ہوتے ہیں تو ہمیں داخلی حِس کے بارے میں بھی یہ ماننا پڑے گا کہ ہم اُس کے ذریعے سے خود اپنے نفس کا مشاہدہ اسی حد تک کرتے ہیں جس حد تک اپنے آپ سے متاثر ہوتے ہیں یعنی داخلی مشاہدے میں ہم اپنے موضوع کا اِدراک صرف مظہر کی حیثیت سے کرتے ہیں نہ کہ شےِ حقیقی کی حیثیت سے۔[1]

(۲۵)

بہ خلاف اس کے موادِ ادراک کی قبل تجربی ترکیب یعنی اصلی ترکیبی وحدتِ تعقل میں مجھے اپنا شعور نہ تو بہ حیثیت مظہر کے ہوتا ہے اور نہ بہ حیثیت شےِ حقیقی کے بلکہ صرف اپنے ہونے کا شعور ہوتا ہے۔ یہ ادراک صرف ایک خیال ہے مشاہدہ نہیں ہے

---

[1] میری سمجھ میں نہیں آتا کہ لوگوں کو اس بات میں کیا اشکال نظر آتا ہے کہ ہمارا داخلی حِس خود ہمارے نفس سے متاثر ہوتا ہے۔ اِس کی مثال تو توجہ کے ہر عمل میں ملتی ہے۔ اِس عمل میں ہر مرتبہ عقل داخلی حِس کا اپنے خیال کیے ہوئے ربط کے مطابق تعین کرکے داخلی مشاہدہ وجود میں لاتی ہے جو قوتِ فہم کے عمل ترکیب میں موادِ مشاہدہ کا قایم مقام ہے۔" اِس طرح نفس جس حد تک متاثر ہوتا ہے اس کا ہر شخص خود ادراک کر سکتا ہے۔

چونکہ ہمیں اپنی ذات کے علم کے لیے علاوہ خیال کے اُس عمل کے جو ہر امکانی مشاہدے کے مواد میں وحدتِ تعقل پیدا کرتا ہی، کسی معیّن طریقِ مشاہدہ کی بھی ضرورت ہی جس کے ذریعے سے یہ مواد دیا جائے۔ اِس لیے گو میرا اپنا وجود محض مظہر نہیں ہی (چہ جائے کہ محض موہوم ہو) لیکن میرے وجود کا تعیّن[1] صرف داخلی حِس کی صورت کے مطابق اُس خاص طریقے ہی سے ہو سکتا ہی جس سے کہ وہ مواد جسے میں مربوط کرتا ہوں، داخلی مشاہدے میں دیا ہوا ہو۔ اِس کے معنی یہ ہیں کہ مجھے اپنا عِلم اِس حیثیت سے نہیں ہو سکتا جیسا میں حقیقت میں ہوں بلکہ اُس حیثیت سے جیسا کہ میں

---

[1] "میں خیال کرتا ہوں" وہ عمل ہی جس سے میں اپنے وجود کا تعیّن کرنا چاہتا ہوں۔ اُس میں میرا وجود تو دیا ہُوا ہی لیکن وہ طریقہ دیا ہوا نہیں ہی جس کے مطابق میں اِس کا تعیّن کرتا ہوں یعنی اُس سے متعلق موادِ مشاہدہ اپنے نفس میں پیدا کرتا ہوں۔ اِس کے لیے مشاہدۂ نفس کی ضرورت ہی اور یہ ایک بدیہی دی ہوئی صورت ہی یعنی زمانے پر مبنی ہی جو حِسّی ہی اور معروضِ تعیّن کی انفعالیت سے تعلق رکھتا ہی۔ چونکہ میرے پاس مشاہدۂ نفس کا اور کوئی طریقہ نہیں ہی جس سے کہ میرا موضوع تعیّن (جس کی فاعلیت کا مجھے صرف شعور ہی) عملِ تعیّن سے پہلے اسی طرح دیا ہوا ہو جیسے معروضِ تعیّن زمانے میں دیا ہُوا ہوتا ہی۔ اِس لیے میں اپنے وجود کا بہ حیثیت ایک فعّال ہستی کے تعیّن نہیں کر سکتا بلکہ اپنی فاعلیتِ خیال یا فاعلیتِ

بقیہ بر صفحۂ آیندہ

اپنے آپ پر ظاہر ہوتا ہوں - غرض اپنی ذات کا شعور ہرگز اپنی ذات کا علم حاصل کرنے کے لیے کافی نہیں ہو بلا لحاظ ان تمام مقولات کے جن سے کہ امکانی مواد مشاہدہ کو ایک تعقّل میں ربط دے کر ایک معروض مطلق خیال کیا جاتا ہو - جس طرح کہ کسی اور موضوع کے علم کے لیے مجھے ایک معروضِ مطلق کے خیال (یعنی مقولے) کے علاوہ ایک مشاہدے کی بھی ضرورت ہوتی ہو جس کے ذریعے سے میں اُس کلّی تصوّر کا تعیّن کر سکوں، اسی طرح مجھے اپنی ذات کے علم کے لیے بھی علاوہ شعور کے یعنی اپنے وجود کے خیال کے اپنے اندر ایک موادِ مشاہدہ بھی درکار ہو جس سے کہ اِس خیال کا تعیّن ہو سکے۔ میں بحیثیت ایک وجودِ معقول کے صرف اپنی قوّتِ ربط کا شعور رکھتا ہوں لیکن اُس مواد کے لحاظ سے جسے ربط دینا ہو ایک محدود کرنے والے تعیّن کا پابند ہوں، جو داخلی حِس کہلاتا ہو اور اُس ربط کو صرف زمانے کے علاقوں کے تحت میں جو فہمی تصوّرات سے بالکل مختلف ہو، قابل مشاہدہ بنا سکتا ہوں

بقیہ صفحہ سابق

تعقّل کا صرف شعور رکھتا ہوں۔ اور میرا وجود صرف حِس کے ذریعے سے یعنی ایک مظہر کی حیثیت سے متعیّن ہوتا ہو پھر بھی اس فاعلیت کی بنا پر میں اپنے آپ کو ایک وجودِ معقول کہتا ہوں۔

پس مجھے اپنی ذات کا علم بہ لحاظ مشاہدہ (جو فہمی نہیں ہو اور خود فہم کے ذریعے نہیں دیا جا سکتا) ایک مظہر کی حیثیت سے ہوتا ہے نہ کہ اس حیثیت سے جیسا میرے مشاہدے کے عقلی ہونے کی صورت میں ہوتا۔

(۲۶)

خالص فہمی تصورات کے امکانی تجربی استعمال کا قبل تجربی استخراج

مابعد الطبیعی استخراج میں ہم نے مقولات کو پوری طرح خیال کے عام منطقی وظایف کے مطابق ثابت کر کے اُن کا مبداء اور ماخذ بدیہی طور پر دکھایا تھا اور قبل تجربی استخراج (پیراگراف ۲۰-۲۱) میں اُن کا امکان عام معروضات مشاہدہ کی بدیہی معلومات کی حیثیت سے ظاہر کیا تھا۔ اب ہمیں یہ دکھانا ہے کہ مقولات کے ذریعے سے اُن کل معروضات کا جن سے ہمارے حواس کو سابقہ پڑتا ہے، بدیہی علم اُن کی صورت مشاہدہ کے مطابق نہیں بلکہ اُن کے قوانین ربط کے مطابق کیوں کر حاصل ہو سکتا ہے یعنی ہمارا فہم کس طرح عالمِ طبیعی پر اپنا قانون عاید کرتا ہے یا یوں کہیے کہ عالمِ طبیعی کو ممکن بناتا ہے۔ اس لیے کہ اگر مقولات میں یہ صفت نہ ہو تو یہ بات ثابت نہیں ہو گی کہ کس طرح وہ موادِ مشاہدہ جو ہمارے حواس کے سامنے آتا ہے

لازمی طور پر اُن قوانین کا پابند ہو جو بدیہی طور پر فہم محض میں پیدا ہوتے ہیں۔

سب سے پہلے میں یہ واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ ترکیبِ حسیّات سے میں موادِ مشاہدہ کا ایک تجربی مشاہدے میں مربوط کیا جانا مراد لیتا ہوں جس کے ذریعے سے اُس کا اِدراک یعنی تجربی شعور (بحیثیت مظہر کے) ممکن ہوتا ہو۔

ہمارے پاس بدیہی حِسّی مشاہدے کی خارجی اور داخلی صُورتیں یعنی مکان وزمان موجود ہیں اور موادِ مشاہدہ کی ترکیبِ حسیّات کا ہمیشہ ان صُورتوں کے مطابق ہونا ضروری ہو اس لیے کہ خود یہ حِسیّات انھیں صورتوں کے مطابق وقوع میں آسکتی ہیں لیکن مکان و زمان صرف حِسی مشاہدے کی صورتیں نہیں ہیں بلکہ خود مشاہدات ہیں (جو ایک مواد پر مشتمل ہیں) پس اُن میں اس موادکی وحدت کا تعیّن بدیہی طور پر موجود ہو (دیکھو قبل تجربی حسیات[1]) پس خارجی اور داخلی موادِ مشاہدہ

---

[1] جب مکان کا تصور بہ حیثیت ایک معروض کے کیا جائے (جیسا کہ علمِ ہندسہ میں واقعی کیا جاتا ہو) تو اس کے اندر صرف صورتِ مشاہدہ ہی نہیں بلکہ ایک اور چیز بھی ہوتی ہو یعنی اس صورتِ حِس کے مطابق دیا ہوا ایک مواد جو ایک مشاہدی ادراک میں مربوط ہوتا ہو۔ صورتِ مشاہدہ تو صرف ایک منتشر مواد دیتی ہو لیکن صوری مشاہدہ اِس میں وحدتِ ادراک پیدا کرتا ہو۔ اس وحدت کو ہم نے حسیّات کی بحث میں صرف یہ بات ظاہر کرنے کے لیے حس میں شمار کیا تھا کہ وہ

بقیہ بر صفحۂ آئندہ

کی وحدتِ ترکیب یعنی وُہ ربط جو زمان و مکان کے کُل ادراکات میں ہونا چاہیے، ترکیبِ حسیّات کی لازمی شرط کی حیثیت سے اِن مشاہدات کے ساتھ ساتھ (نہ کہ اُن کے اندر) دیا ہوا ہوتا ہی لیکن یہ ترکیبی وحدت وہی چیز ہی جو دیے ہوئے عام مشاہدے کے مواد کو ایک شعور اصلی میں معقولات کے ماتحت مربوط کرتی ہی- فرق صرف اتنا ہی کہ یہاں یہ حسّی مشاہدے پر عاید کی گئی ہی- پس وہ ترکیب جس کے ذریعے سے خود ادراک ممکن ہوتا ہی معقولات کے ماتحت ہی- چونکہ تجربہ اِس علم کا نام ہی جو ادراکات کے ربط سے حاصل ہوتا ہی اِس لیے معقولات تجربے کے امکان کی لازمی شرائط ہیں اور بدیہی طور پر کُل معروضاتِ تجربہ پر عاید ہوتے ہیں-

مثلاً جب میں ایک گھر کے تجربی مشاہدے کو اُس کے مواد کے حِس کے ذریعے سے ادراک کی شکل میں لاتا ہوں تو اِس کی بنا مکان اور عام خارجی حسّی مشاہدے کی لازمی وحدت کے شعور پر ہوتی ہی- گویا میں گھر کی شکلِ مواد مکان

بقیہ صفحۂ ماسبق

تصوّر سے مقدم ہی حالانکہ اُس میں ایک وحدت پہلے سے موجود ہی جو حواس سے تعلق نہیں رکھتی اور جس کے ذریعے سے زمان و مکان کے تصوّرات ممکن ہوتے ہیں کیونکہ اِسی ترکیب کے ذریعے سے (جس میں قوّتِ فہم حِس کا تعین کرتی ہو) زمان و مکان بحیثیت مشاہدات کے دیے جاتے ہیں- اِس لیے اِس بدیہی مشاہدے کی وحدت زمان و مکان سے تعلق رکھتی ہی، نہ کہ فہمی تصوّرات سے- (پیراگراف ۲۴)

کی اِس ترکیبی وحدت کے مطابق کھینچتا ہوں اگر میں مکان کی صورت سے قطعِ نظر کر لوں تو یہی ترکیبی وحدت قوتِ فہم پر مبنی ہو جاتی ہے اور عام مشاہدے کے متحدّ النوع اجزا کی ترکیب کا مقولہ یعنی مقولۂ کمیّت بن جاتی ہے پس اس ترکیبِ حس یعنی ادراک کا اس مقولے کے مطابق ہونا ضروری ہے[1]۔

اب ایک اور مثال لے لیجیے جب میں پانی کے منجمد ہونے کا ادراک کرتا ہوں تو مجھے دو حالتوں (سیالیت اور انجماد) کی حس ہوتی ہے جو ایک دوسرے سے علاقۂ زمانی رکھتی ہیں لیکن زمانے میں، جسے میں اندرونی مشاہدے کی حیثیت سے اِس منظہر کی بنا قرار دیتا ہوں مجھے لازمی طور پر موادِ مشاہدہ کی ترکیبی وحدت کا تصوّر کرنا پڑتا ہے کیونکہ اِس کے بغیر علاقۂ زمانی کسی مشاہدہ میں معیّن طور پر (یعنی یکے بعد دیگرے) دیا ہی نہیں جا سکتا۔ اگر میں اِس ترکیبی وحدت کو بحیثیت بدیہی تعین کے، جس کے تحت میں میں عام مشاہدے کے مواد کو مربوط کرتا ہوں۔ اپنے داخلی مشاہدے کی مستقل صورت یعنی زمانے سے قطعِ نظر کر کے دیکھوں تو یہ علّیت کا مقولہ بن جاتی ہے جسے

---

[1] اس طرح سے یہ ثابت ہو گیا کہ ترکیبِ حسیّات کا جو تجربی ہوتی ہے ترکیبِ تعقّل سے جو خالص عقلی اور مکمّل طور پر مقولے میں شامل ہے۔ مطابقت رکھنا لازمی ہے۔ یہ ایک ہی عملِ فاعلی ہے جو وہاں تخیّل کے نام سے اور یہاں قوتِ فہم کے نام سے موادِ مشاہدہ میں ربط پیدا کرتا ہے۔

میں اپنی حِس پر عاید کرتا ہوں اور اُس کے ذریعے سے اُن سب چیزوں کا جو واقع ہوتی ہیں عام زمانے کے اندر ان کی نسبت کے لحاظ سے تعیّن کرتا ہوں۔ پس ایسے واقعے کا حِس یعنی خود یہ واقعہ اپنے ادراک کے لحاظ سے علاقۂ عِلّت و معلول کے تصوّر کے ماتحت ہی۔ یہی صورت اور سب مقولات کی بھی ہی۔

مقولات اُن تصوّرات کا نام ہی جو مظاہر کے لیے یعنی عالمِ طبیعی کے لیے بحیثیت ایک مجموعۂ مظاہر کے بدیہی قوانین مقرر کرتے ہیں۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہی کہ جب یہ تصوّرات عالمِ طبیعی سے ماخوذ نہیں ہیں اور اُس کے نمونے کو سامنے رکھ کر نہیں بنائے گئے ہیں (کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو وہ صرف تجربی ہوتے) تو یہ کیونکر سمجھ میں آسکتا ہی کہ عالمِ طبیعی کو اُن کی پابندی کرنا لازمی ہی یعنی وہ عالمِ طبیعی کے مواد کے ربط کو خود اُس سے اخذ کیے بغیر اِس کا تعیّن بدیہی طور پر کیوں کر کر سکتے ہیں۔ اس معمّے کا حل حسبِ ذیل ہی۔

یہ بات کہ عالمِ طبیعی کے مظاہر کے قوانین کو فہم اور اِس کی بدیہی صورت یعنی اس کی عام موادِ مشاہدہ کو ربط دینے کی قوّت سے لازمی طور پر مطابق ہونا چاہیے اِس سے زیادہ تعجّب خیز نہیں جتنی یہ بات ہی کہ خود ان مظاہر کو حسّی مشاہدے کی بدیہی صورت سے مطابق ہونا چاہیے جس طرح مظاہر بجائے خود کوئی چیز نہیں بلکہ اُن کا وجود موضوع کے حِس کی نسبت سے ہی اسی طرح قوانین مظاہر میں موجود نہیں ہیں بلکہ اُن کا

وجود موضوع مشاہدہ کے فہم کی نسبت سے ہے۔ اشیائے حقیقی میں جو قانون ہوگا وہ اُن کا لازمہ ہوگا اور ادراک کرنے والی قوتِ فہم کے باہر بھی پایا جائے گا لیکن مظاہر تو صرف اشیا کے ادراکات ہیں جن کا بحیثیت اشیائے حقیقی کے ہمیں کوئی علم نہیں۔ محض ادراکات کی حیثیت سے وہ سوا اِس قانونِ ربط کے کسی اور قانون کے پابند نہیں ہیں جو ربط پیدا کرنے والی قوّت اُن پر عاید کرتی ہے۔ حِسّی مشاہدے کو ربط دینے والی قوّت کا نام تخیّل ہے جو فہم کی ترکیبِ ذہنی کی وحدت اور حِس کے موادِ حِسّی کی کثرت دونوں کا پابند ہے کیونکہ کُل امکانی ادراکات ترکیبِ حِس کے اور خود یہ تجربی ترکیب قبل تجربی ترکیب یعنی مقولات کی پابند ہے اِس لیے کُل امکانی ادراکات وہ سب معروضات جو تجربی شعور میں آ سکتے ہیں یعنی عالمِ طبیعی کے کُل مظاہر اپنے ربط کے لحاظ سے مقولات کے ماتحت ہیں۔ گویا خود عالمِ طبیعی (بہ حیثیت ایک عام مجموعۂ مظاہر کے) مقولات کا پابند ہے اِس لیے کہ اِس کے وجود کے قوانین کی اصلی بنیاد یہی مقولات ہیں لیکن فہم محض کی قوّت صرف اپنے مقولات کے ذریعے سے بدیہی طور پر اُن قوانین کے علاوہ اور کوئی قوانین مظاہر پر عاید نہیں کر سکتی جن کا عام عالمِ طبیعی بحیثیت زمانی اور مکانی منظاہر کے ایک منظم مجموعے کے پابند ہے۔ مخصوص قوانین چونکہ وہ تجربے سے منتجین کیے ہوئے مظاہر سے تعلّق رکھتے ہیں مکمّل طور پر قوّتِ فہم سے اخذ نہیں کیے جا سکتے اگرچہ وہ سب کے سب

اُسی کے ماتحت ہوتے ہیں۔ ان مخصوص قوانین کو معلوم کرنے کے لیے تجربے کی ضرورت ہی۔ لیکن عام تجربے اور اُس کے امکانی معروض کے متعلّق جو واقفیّت حاصل ہوتی ہی وہ اُنھی بدیہی قوانین سے ہوتی ہی۔

(۲۷)

عقلی تصوّرات کے اِس استخراج کا نتیجہ

ہم کِسی معروض کا خیال مقولات کے سوا کِسی اور ذریعے سے نہیں کر سکتے اور کِسی خیال کیے ہوئے معروض کا علم ہوا اُن مشاہدات کے جو اِن تصوّرات کے جوڑ کے ہوں کِسی اور ذریعے سے حاصل نہیں کر سکتے۔ ہمارے کُل مشاہدات حسّی ہوتے ہیں اور یہ علم، جہاں تک کہ اُس کا معروض دیا ہوا ہو، تجربی ہوتا ہی۔ تجربی عِلم کو ہم تجربہ کہتے ہیں۔ پس ہم جو کچھ بدیہی عِلم حاصل کر سکتے ہیں وہ صرف امکانی تجربے کے معروضات کا[1] لیکن یہ عِلم جو معروضاتِ تجربہ تک محدود ہی۔ سارے کا سارا

---

[1] اس خیال سے کہ کہیں لوگ جلد بازی سے کام لیکر اس جملے سے کوئی مُضر اور غلط نتیجہ نہ نکال لیں، میں یہ یاد دلانا چاہتا ہوں کہ جہاں تک خیال کا تعلّق ہی مقولات ہمارے حسّی مشاہدے کی حدود کے پابند نہیں ہیں بلکہ ایک غیر محدود میدان رکھتے ہیں۔ صرف خیال کی ہوئی چیزوں کا علم حاصل کرنے یعنی معروض کا تعیّن کرنے کے لیے مشاہدے کی ضرورت ہوتی ہی اگر مشاہدہ نہ بھی ہو

بقیہ بر صفحہ آیندہ

تجربے سے ماخوذ نہیں ہو بلکہ جہاں تک خالص مشاہدات اور خالص عقلی تصوّرات کا تعلّق ہو یہ مبادئ علم ہمارے اندر بدیہی طور پر پائے جاتے ہیں۔ تجربے اور اِس کے معروضات کے تصوّرات میں لازمی مطابقت ہونے کی دو ہی صورتیں ہیں یا تو اِن تصوّرات کا امکان تجربے پر موقوف ہو یا تجربے کا امکان اِن تصوّرات پر۔ پہلی صورت مقالات پر (اور خالص حِسّی مشاہدے پر بھی) صادق نہیں آتی اِس لیے کہ یہ بدیہی تصوّرات ہیں یعنی تجربے پر مبنی نہیں ہیں (ان کی بنا تجربے پر قرار دینا گویا تخلیق بالضد کا قایل ہونا ہو) اِس لیے صرف دوسری صورت باقی رہ جاتی ہو (جسے ہم عقلِ محض کی تخلیق بالمثل کا نظام کہہ سکتے ہیں) اور وہ یہ ہو کہ عقلی حیثیت سے مقولات کُل عام تجربے کے امکان کی بنیاد ہیں۔ مقولات کِس طرح تجربے کو ممکن بناتے ہیں اور ان کو مظاہر پر عاید کرنے سے تجربے کے امکان کے کون سے بنیادی قضایا ہاتھ آتے ہیں اِس کی مزید بحث آیندہ باب میں قوتِ تصدیق کے قبل تجربی استعمال کے ذیل میں کی جائے گی۔

بقیہ صفحۂ ماسبق

تو معروض کا خیال بجائے خود بعض اوقات موضوع کے عقلی استعمال میں مفید نتایج پیدا کر سکتا ہو۔ چونکہ اِس استعمال کا رخ ہمیشہ معروض کے تعیّن یعنی علم حاصل کرنے کی طرف نہیں بلکہ موضوع اور اِس کی قوّتِ ارادہ کی طرف ہوتا ہو۔ اِس لیے ہم یہاں اس کا ذکر نہیں کریں گے۔

اگر کوئی شخص دونوں مذکورۂ بالا صورتوں کے درمیان ایک تیسری صورت نکالے اور یہ کہے کہ مقولات نہ تو ہمارے علم کے بدیہی عقلی عناصر ہیں اور نہ تجربے سے ماخوذ ہیں بلکہ داخلی رجحانات خیال ہیں جو ہماری سرشت میں داخل ہیں اور جن کو ہمارے خالق نے ایسا بنا دیا ہو کہ اُن کا استعمال عالمِ طبیعی کے قوانین سے، جن کے مطابق تجربہ واقع ہوتا ہی، حرف بحرف مطابقت رکھتا ہی (گویا یہ عقلِ محض کا ایک پیش ساختہ نظام ہی) تو (قطع نظر اس کے کہ آیندہ تصدیقات کے اِن پیش ساختہ رجحانات کی کوئی حد باقی نہیں رہتی ہم جتنے چاہیں فرض کر سکتے ہیں) اس درمیانی صورت پر یہ فیصلہ کن اعتراض وارد ہوتا ہی کہ اس صورت میں مقولات میں وہ وجوب باقی نہیں رہتا جو اُن کے تصوّر کا سب سے اہم جزء ہی۔ مثلاً علّت کا تصوّر جو ایک معیّنہ شرط کے ماتحت ایک لازمی نتیجے پر دلالت کرتا ہی، بالکل غلط ٹھہرے گا اگر اس کی بنیاد محض ایک داخلی ضرورت پر مانی جائے جس کی وجہ سے ہم تجربی تصوّرات کو ایک خاص طریقے کے مطابق ربط دیتے ہیں۔ اس صورت میں میں یہ نہیں کہ سکوں گا کہ علّت اور معلول معروض کے اندر (یعنی وجوباً) ایک دوسرے سے وابستہ ہیں بلکہ صرف یہ کہ میری قوّتِ ادراک ایسی واقع ہوئی ہی کہ میں اِن دونوں ادراکات کو اس طرح مربوط خیال کرنے پر مجبور ہوں اور یہ وہی بات ہی جو ایک مشکّک دل سے چاہتا ہی۔

اِس لیے کہ ہمارا یہ دعویٰ کہ ہماری تصدیقات معروضی اسناد رکھتی ہیں، محض فریبِ نظر ٹھہرے گا بلکہ کوئی تعجب نہیں کہ بعض لوگ اپنے اندر اِس داخلی ضرورت کو (جس کا صرف احساس ہی ہو سکتا ہے) تسلیم ہی نہ کریں۔ کم سے کم کوئی شخص اُس چیز کے متعلق بحث نہیں کر سکتا جس کا دار و مدار اِس کے موضوع کی اندرونی تشکیل پر ہے۔

اِس استخراج کا لُبِّ لباب

اِس میں یہ دکھایا گیا ہے کہ قوّتِ فہم کے خالص تصوّرات (اور اُن کے ساتھ کُل بدیہی نظری معلومات) تجربے کے امکان کی بنیادیں ہیں اور تجربہ زمان و مکان کے اندر مظاہر کے تعیّن کا نام ہے۔ یہ تعیّن اِس طرح ہوتا ہے کہ اصلی ترکیبی وحدتِ تعقل جو فہم کی صورت ہے زمان و مکان پر جو حِس کی بدیہی صورتیں ہیں، عاید کی جاتی ہے۔

میرے خیال میں کتاب کو نمبروار تقسیم کرنے کی ضرورت صرف یہیں تک تھی اِس لیے کہ ہمیں ابتدائی تصوّرات سے سروکار تھا۔ چونکہ اب ہم اُن کے استعمال کی بحث کریں گے اِس لیے اب سلسلۂ بیان بغیر اِس قسم کی تقسیم کے جاری رہ سکے گا۔

قبل تجربی علم تحلیل کی دوسری کتاب

تحلیل قضایا

عام منطق کا ڈھانچا ہمارے علم کی اعلیٰ قوتوں کی تقسیم سے پوری پوری مطابقت رکھتا ہے۔ یہ قوتیں تین ہیں۔ فہم، تصدیق اور حکم۔ منطق کے تحلیلی حصّے میں تصوّرات، تصدیقات اور نتایج کی بحث ہوتی ہے اور یہ مذکورۂ بالا ذہنی قوتوں کے وظایف اور ترتیب کے مطابق ہے جنھیں ہم مجموعی طور پر عقل کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

چونکہ محض صوری منطق کُل مشمول علم سے (خواہ وہ خالص ہو یا تجربی) قطعِ نظر کر لیتی ہے اور صرف صورتِ خیال (یعنی استدلالی علم) سے تعلّق رکھتی ہے اس لیے اس کے تحلیلی حصّے میں قوتِ حکم کا ضابطہ بھی شامل کیا جا سکتا ہے۔ اُس کا ایک معیّنہ اصول ہے، جو معروض علم کی مخصوص نوعیّت کا لحاظ کیے بغیر بدیہی طور پر صرف عملِ عقلی کو اس کے اجزا میں تقسیم کر کے معلوم کیا جا سکتا ہے۔

قبل تجربی منطق ایک خالص مشمول یعنی صرف خالص بدیہی معلومات تک محدود ہے اس لیے وہ اِس تقسیم میں عام صوری منطق کی تقلید نہیں کر سکتی۔ غور کرنے سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ قوتِ حکم کا قبل تجربی استعمال ہرگز معروضی استناد

نہیں رکھتا یعنی وہ منطق حق یا تحلیل سے متعلق نہیں بلکہ منطق باطل کی حیثیت سے سولاسطی نظام کا ایک علیحدہ حصہ ہے جسے قبل تجربی علمِ کلام کہہ سکتے ہیں۔

البتہ قوتِ فہم اور قوتِ تصدیق، قبل تجربی منطق میں اپنے معروضی یعنی حقیقی استعمال کا ایک ضابطہ رکھتی ہیں اس لیے وہ اس کے تحلیلی حصے میں شامل ہیں۔ اب رہی قوتِ حکم سو اس کی یہ کوشش کہ بدیہی معروضات کے متعلق کوئی حکم لگائے اور علم کو امکانی تجربے کی حدود سے آگے بڑھائے، سراسر متکلمانہ ہے اور اس کے دعاوی باطل اس قسم کے ضابطے میں کسی طرح نہیں کھپ سکتے جو علمِ تحلیل میں لازمی طور پر ہوتا ہے۔

پس تحلیلِ قضایا صرف قوتِ تصدیق کا ایک ضابطہ ہے جس کی رُو سے قوتِ فہم کے تصورات جو بدیہی قواعد کی شرط لازم ہیں، مظاہر پر عاید کیے جاتے ہیں۔ اس لیے فہمی قضایا کی بحث کو میں نظریۂ قوتِ تصدیق کے نام سے موسوم کرتا ہوں جو اس کی حقیقت کو زیادہ صحیح طور پر ظاہر کرتا ہے۔

تمہید

قبل تجربی قوتِ تصدیق کی عام بحث

اگر ہم قوتِ فہم کو قواعد مقرر کرنے والی قوت کہیں تو تصدیق وہ قوت کہلائے گی جو ان قواعد کو عاید کرتی ہے یعنی

یہ بتاتی ہی کہ فلاں چیز، فلاں قاعدے کے تحت میں آتی ہی یا نہیں۔ عام منطق میں قوّتِ تصدیق کے لیے کوئی ہدایات نہیں ہوتیں اور نہ ہو سکتی ہیں۔ چونکہ وہ علم کے مشمول سے کلیتہً قطعِ نظر کرتی ہی۔ اِس لیے اُس کا اِتنا ہی کام رہ جاتا ہی۔ کہ صرف صُورتِ علم کی تحلیل تصوّرات، تصدیقات اور نتایج میں کرے اور اِس طرح قوّتِ فہم کے استعمال کے صوُری قواعد مقرّر کر دے۔ اگر وُہ عام طور پر یہ بتانا چاہے کہ قواعد کیوں کر عاید کیے جائیں یعنی کیوں کر تمیز کی جائے کہ فلاں چیز اِن کے قواعد کے تحت میں آتی ہی یا نہیں تو کِسی قاعدے ہی کے ذریعے سے بتائے گی اور اِس قاعدے سے کام لینے کے لیے پھر قوّتِ تصدیق[1] کی ضرورت پڑے گی۔ اِس سے ظاہر ہوتا ہی کہ قوّتِ فہم تو قواعد بتاتی اور سکھاتی ہی لیکن قوّتِ تصدیق وہ قوّت ہی جو کچھ سکھاتی نہیں بلکہ صرف استعمال کی جاتی ہی۔ یہی وہ چیز ہی جسے عقلِ سلیم کہتے ہیں اور جس کی کمی کو کوئی مدرسہ پورا نہیں کر سکتا۔ اِس لیے کہ مدرسہ ایک محدود دماغ میں دوسروں کے بنائے ہوئے قواعد ٹھونس سکتا ہی لیکن ان قواعد کے صحیح استعمال کی قوّت خود طالب علم میں ہونی چاہیے۔ اگر اِس میں یہ فطری صلاحیّت نہیں ہی تو اسے کوئی قاعدہ ایسا نہیں بتایا جا سکتا جو غلط استعمال سے محفوظ رہ سکتا ہی

---

[1] اصل میں اسی قوتِ تصدیق کی کمی کو بے وقوفی کہتے ہیں اور یہ وہ نقص ہی جو

بقیہ بر صفحۂ آیندہ

کہ ایک طبیب، جج یا سیاست دان، طب، قانون یا سیاست کے قواعد پر اس قدر عبور رکھتا ہو کہ دوسروں کو درس دے سکے لیکن ان کے استعمال میں ٹھوکر کھا جائے خواہ اس لیے کہ اس میں (قوّتِ فہم کی نہیں بلکہ) قوّتِ تصدیق کی کمی ہے اور وہ مجرّد قاعدے کو تو سمجھ سکتا ہے مگر یہ تمیز نہیں کر سکتا کہ فلاں مقرون صورت اس کے تحت میں آتی ہے یا نہیں، خواہ اس وجہ سے کہ اس کی نظر سے اتنی مثالیں نہیں گزریں اور اسے اتنا عملی تجربہ حاصل نہیں ہوا کہ وہ تصدیق قایم کرنے کے قابل ہو۔ مثالوں کا یہی بڑا فائدہ ہے کہ قوّتِ تصدیق کو تیز کر دیتی ہیں ورنہ جہاں تک قوّتِ فہم کا تعلّق ہے اس کی صحتِ ادراک کو تو مثالوں سے عموماً نقصان ہی پہنچتا ہے اس لیے کہ وہ شاذونادر ہی قاعدے کی شرایط کو بخوبی پورا کرتی ہیں اور اس کے علاوہ اکثر فہم کی اس جدوجہد کو کمزور کر دیتی ہیں کہ وہ تجربے کے خاص حالات کو نظر انداز کر کے قواعد کی عمومیت کو کامل طور پر پیش نظر رکھے اور اس کا عادی کر دیتی ہیں کہ انہیں کم تر بنیادی اصول اور بیش تر عارضی ضوابط کے طور پر استعمال کرے۔ غرض مثالیں

بقیہ صفحۂ ماسبق

کسی طرح دور نہیں کیا جا سکتا۔ ایک کند ذہن شخص جس میں صرف قوّتِ فہم اور اپنے ذاتی تصوّرات کی کمی ہو، تحصیلِ علم کے ذریعے سے عالم بن سکتا ہے۔ لیکن چونکہ عموماً فہم کی کمی کے ساتھ قوّت تصدیق کی کمی بھی ہوتی ہے، اس لیے کبھی کبھی ایسے علما بھی نظر آ جاتے ہیں۔ جو اپنے علم کے استعمال میں اس ناقابل تلافی نقص کا ثبوت دیتے ہیں۔

قوّتِ تصدیق کے لیے بیساکھی کا کام دیتی ہیں جس شخص میں فطری صلاحیت کی کمی ہو اِس کا کام بے ان کے سہارے کے چل نہیں سکتا۔

اگرچہ عام منطق قوّتِ تصدیق کو کوئی ہدایات نہیں دے سکتی لیکن قبل تجربی منطق کی حالت اس سے بالکل مختلف ہے سچ پوچھیے تو اِس کا کام ہی یہ ہے کہ قوّتِ تصدیق کے خالص فہمی استعمال کی رہنمائی اور حفاظت مقرّرہ قواعد کے ذریعے سے کرے۔ اِس لیے کہ قوّتِ فہم کو خالص بدیہی عِلم کے میدان میں توسیع دینے کے لیے یعنی نظریے کی حیثیت سے فلسفے کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ اِس کا استعمال بالکل بے جا ہے اور اب تک جتنی کوششیں کی گئیں ان میں مطلق کامیابی نہیں ہوئی۔ البتّہ تنقید کی حیثیت سے یعنی قوّتِ تصدیق کو اِن چند خالص فہمی تصوّرات کے استعمال میں جو ہمارے پاس موجود ہیں، لغزشوں سے محفوظ رکھنے کے لیے فلسفہ اپنی ساری وقّتِ نظر اور قوّتِ نقد کے ساتھ درکار ہے۔

قبل تجربی فلسفے کی یہ خصوصیّت ہے کہ وہ اس قاعدے (یا قواعد کی بنیادی شرط) کے علاوہ جو خالص فہمی تصوّرات میں موجود ہے اِس کے استعمال کا موقع اور محل بھی بتا سکتا ہے۔ یہ فوقیّت جو اِسے (سِوا ریاضی کے) اور کُل نظری علوم پر حاصل ہے اِسی بنا پر ہے کہ وہ جن تصوّرات سے بحث کرتا ہے وہ بدیہی طور پر اپنے معروضات پر عاید ہوتے ہیں یعنی ان کا معروضی استناد

تجربے کے ذریعے سے نہیں دکھایا جا سکتا کیونکہ اس سے ان کی یہ امتیازی شان ظاہر نہیں ہوتی بلکہ اسے (قبل تجربی فلسفے کو) وہ شرائط بھی، جن کے تحت میں معروضات خالص فہمی تصوّرات کے مطابق دیے جا سکتے ہیں، ایسی عام علامات کی شکل میں بیان کرنی پڑتی ہیں جو اس مقصد کے لیے کافی ہوں۔ ورنہ پھر خالص فہمی تصوّرات محض منطقی صورتیں بن کر رہ جاتے جن میں کوئی مشمول نہ ہوتا۔

قوّتِ تصدیق کے قبل تجربی نظریے کے دو باب ہوں گے۔ پہلے باب میں اِن حسّی شرائط کی بحث ہوگی جن کے تحت میں خالص فہمی تصوّرات استعمال کیے جا سکتے ہیں یعنی خاکہ ہائے فہم محض کی۔ دوسرے باب میں ان ترکیبی تصدیقات کا ذکر ہوگا جو اِن شرائط کے ماتحت خالص فہمی تصوّرات سے بدیہی طور پر بنتی ہیں اور جن پر اور سب معلومات مبنی ہیں یعنی فہم محض کے بنیادی قضایا کا۔

قوتِ تصدیق کے قبل تجربی نظریے (یا تحلیلِ قضایا) کا پہلا باب

خالص فہمی تصورات کی خاکہ بندی

جب کسی معروض کو کسی تصوّر کے ماتحت لانا ہو تو دونوں کا ادراک متحد النوع ہونا چاہیے یعنی یہ ضروری ہے کہ جو کچھ معروض میں ادراک کیا جائے وہ تصوّر میں بھی موجود ہو۔ کیونکہ اس جملے کے کہ معروض تصوّر کے ماتحت ہے معنی ہی یہ ہیں۔ مثلاً رکابی کا تجربی تصوّر، دایرے کے ہندسی تصوّر سے اتحادِ نوعی رکھتا ہے اس لیے کہ اوّل الذکر میں جو گولائی خیال کی گئی ہے وہ آخر الذکر میں مشاہدہ کی جاتی ہے۔

مگر خالص فہمی تصوّرات تجربی (بلکہ مطلق حسّی) مشاہدات سے بالکل مختلف النوع ہیں اور کبھی مشاہدے میں نہیں آ سکتے۔ چنانچہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر الذکر کو اوّل الذکر کے تحت میں لانا یعنی مقولے کو مظاہر پر عاید کرنا کیوں کر ممکن ہے؟ یہ تو ہم کہہ نہیں سکتے کہ مثلاً علیّت حواس کے ذریعے سے مشاہدہ کی جا سکتی ہے اور مظہر کے اندر موجود ہے۔ اسی قدرتی اور اہم سوال کے وجہ سے قبل تجربی نظریۂ قوتِ تصدیق کی ضرورت پیش آتی ہے جس میں یہ دکھایا جاتا ہے کہ خالص فہمی تصورات

کیوں کہ عام مظاہر پر عاید کیے جا سکتے ہیں۔ دوسرے علوم میں، جہاں ان تصوّرات میں جن سے معروض کا مجرد طور پر خیال کیا جاتا ہے اور اُن تصوّرات میں جن سے اُس کا مقرون طور پر جس طرح وہ دیا ہُوا ہوتا ہے، ادراک کیا جاتا ہے اِس قدر اختلاف نوعی نہیں ہوتا، اوّل الذکر کو آخر الذکر پر عاید کرنے کے لیے کسی خاص توجیہہ کی ضرورت نہیں پڑتی۔

اِس سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ ایک تیسری چیز کی ضرورت ہے جو ایک طرف مقولے سے اور دوسری طرف مظہر سے اتحادِ نوعی رکھتی ہو اور اِس کے واسطے سے اوّل الذکر آخر الذکر پر عاید کیا جا سکے۔ یہ درمیانی تصوّر خالص (یعنی تجربی اجزا سے پاک) اور اِسی کے ساتھ ایک طرف عقلی اور دوسری طرف حسّی ہونا چاہیے۔ یہ چیز وہ ہے جسے ہم قبل تجربی خاکہ کہتے ہیں۔

فہمی تصوّر عام موادِ مشاہدہ کی خالص ترکیبی وحدت پر مشتمل ہوتا ہے۔ زمانہ اندرونی حِس کے مواد یعنی کُل ادراکات کے ربط کے صوری تعیّن کی حیثیت سے، خالص مشاہدے کا ایک بدیہی مواد رکھتا ہے۔ قبل تجربی تعیّن زمانہ مقولے سے (جو اِس میں وحدت پیدا کرتا ہے) اِس حد تک متحدّ النوع ہے کہ وہ عمومیّت رکھتا ہے اور ایک بدیہی قاعدے پر مبنی ہے۔ دوسری طرف وہ مظہر سے اِس حد تک متحدّ النوع ہے کہ موادِ مشاہدہ کے ہر تجربی ادراک میں زمانہ بھی شامل ہوتا ہے۔

اِس لیے قبل تجربی تعیّن زمانہ کے ذریعے سے، جو خالص فہمی تصوّرات کے خاکے کی حیثیت سے مقولے اور مظہر کے درمیان واسطے کا کام دیتا ہے اوّل الذکر آخر الذکر پر عاید کیا جا سکتا ہے۔

مقولات کے استخراج کی بحث میں جو کچھ کہا جا چکا ہے اس کے بعد کسی شخص کو اِس مسئلے میں شبہے کی گنجایش نہیں کہ آیا خالص فہمی تصوّرات کا استعمال صرف تجربی ہوتا ہے یا قبل تجربی بھی ہو سکتا ہے یعنی یہ تصوّرات امکانی تجربے کے شرایط کی حیثیت سے صرف مظاہر پر عاید ہوتے ہیں یا مطلق اشیا کے شرایطِ امکان کی حیثیت سے (ہماری حسیّات تک محدود ہونے کی بجائے) اشیائے حقیقی پر بھی عاید کیے جا سکتے ہیں۔ اِس لیے کہ وہاں ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ تصوّرات اس وقت تک نہ تو ممکن ہیں اور نہ کوئی معنی رکھتے ہیں جب تک خود اُن کا یا کم سے کم اُن اجزا کا، جن سے وہ مرکّب ہیں، کوئی معروض دیا ہُوا نہ ہو یعنی وہ اشیائے حقیقی پر (بلا لحاظ اِس کے کہ وہ ہمیں دی ہوئی ہیں یا نہیں اور دی ہوئی ہیں تو کس طرح) ہرگز عاید نہیں کیے جا سکتے۔ صرف ایک ہی طریقہ ہے جس سے معروضات ہمیں دیے جاتے ہیں اور وُہ ہمارے حواس پر اثر ڈالنے کا طریقہ ہے، نیز یہ کہ خالص بدیہی تصوّرات میں مقولے کے وظیفۂ عقلی کے علاوہ بدیہی حِس (یعنی اندرونی حِس) کے صوری تعیّنات بھی شامل ہوتے ہیں جن کے بغیر مقولہ کسی معروض پر عاید نہیں کیا جا سکتا۔

ہم حس کے اِس خالص اور صوری تعیّن کو جس پر فہمی تصوّر کا استعمال موقوف ہے اِس فہمی تصوّر کا خاکہ اور اِس عمل کو جو ہمارا فہم اِن خاکوں کے ذریعے سے انجام دیتا ہے فہم محض کی خاکہ بندی کہیں گے۔

خاکہ بجائے خود قوّتِ تخیّل کی پیداوار ہے لیکن چونکہ تخیّل کی ترکیب کا مقصد انفرادی مشاہدہ نہیں بلکہ تعیّن حس میں وحدت پیدا کرتا ہے اِس لیے خاکے اور خیالی تمثال میں فرق کرنا چاہیے۔ مثلاً جب میں پانچ نقطے یکے بعد دیگرے لگاؤں ..... تو یہ پانچ کے عدد کی تمثال ہے لیکن جب میں مطلق عدد کا خیال کروں بلا لحاظ اِس کے وہ پانچ کا عدد ہے یا سو کا تو یہ اصل میں اُس عمل کا خیال ہے جس میں ایک خالص تصوّر کے مطابق کسی تعداد (مثلاً ہزار) کا ادراک ایک تمثال کے ذریعے سے کیا جاتا ہے نہ کہ خود وہ تمثال (ہزار کی تمثال کو تو خیال میں لانا اور تصوّر سے مقابلہ کرنا بھی مشکل ہے)۔ قوّتِ تخیّل کے اس عام عمل یعنی کسی تصوّر کی تمثال مُہیا کرنے کا جو خیال میرے ذہن میں ہوتا ہے آسے میں اِس تصوّر کا خاکہ کہتا ہوں۔

حقیقت میں ہمارے خالص حسّی تصوّرات کے اندر معروضات کی تمثالیں نہیں بلکہ یہی خاکے ہوتے ہیں۔ مثلث کے عام تصوّر کے لیے کوئی تمثال کافی نہیں ہو سکتی اِس لیے کہ اِس میں تصوّر کی وہ عمومیت کہاں سے آئے گی جس کی

بدولت وہ ہر قسم کے مثلث قایم الزاویا، منفرج الزاویا وغیرہ پر صادق آتا ہے۔ تمثال تو اس دایرے کے صرف ایک جزو تک محدود رہے گی۔ مثلث کا خاکہ صرف خیال ہی میں وجود رکھتا ہے۔ یہ ترکیب تخیّل کا ایک قاعدہ ہے جو اشکالِ مکانی سے متعلّق ہے۔ معروض تجربہ یا اُس کی تمثال کبھی تجربی تصوّر تک نہیں پہنچ سکتی بلکہ یہ تصوّر براہ راست قوّتِ تخیّل کے خاکے پر عاید ہوتا ہے اور وہ ایک قاعدہ ہے کسی کلّی تصوّر کے مطابق ہمارے مشاہدے کے تعیّن کا۔ کتّے کے تصوّر سے مراد وہ قاعدہ ہے جس کے مطابق میری قوّتِ تخیّل چار پاؤں کے ایک جانور کی عام شکل کھینچتی ہے جو تجربے کی پیش کی ہوئی کسی شکل یا کسی امکانی تمثال تک جیسے میں مفروضہ طور پر ظاہر کر سکوں، محدود نہیں ہے۔ خاکہ بندی کا یہ عمل جو ہمارا فہم مظاہر کی صورتِ محض کے لحاظ سے کرتا ہے ایک ایسا ہنر ہے جو نفسِ انسانی کی گہرائیوں میں چھپا ہوا ہے اور جس کا بھید فطرت سے لینا اور آسے ظاہر کرنا دشوار ہے۔ ہم صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ تمثال تخلیقی تخیّل کی تجربی قوّت کی پیداوار ہے اور حسّی تصوّرات (مکانی اشکال) کا خاکہ خالص بدیہی قوّتِ تخیّل کی پیداوار اور نمونہ ہے۔ اسی کے ذریعے سے اور اسی کے مطابق تمثالیں وجود میں آسکتی ہیں اور اسی کے واسطے سے وہ تصوّر سے منسوب کی جاتی ہیں ورنہ بجائے خود اس سے پوری مطابقت نہیں رکھتیں بہ خلاف اس کے

خالص فہمی تصوّر کا خاکہ وہ چیز ہی جو کسی تمثال سے ادا نہیں ہو سکتا بلکہ ایک خالص ترکیب ہی۔ عام وحدتِ تصوّر کے اِس قاعدے کے مطابق جسے مقولہ ظاہر کرتا ہی۔ یہ قوّتِ تخیّل کی ایک قبل تجربی پیداوار ہی جو عام داخلی حِس کا تعیّن اِس کی صورت (یعنی زمانے) کی شرائط کے ماتحت کرتی ہی کُل ادراکات کے لحاظ سے جہاں تک وہ وحدتِ تعقّل کے مطابق ایک تصور میں مربوط ہوں۔

عام خالص فہمی تصوّرات کے خاکوں کی خشک اور بےلُطف تحلیل کو چھوڑ کر ہم ان پر مقولات کے سلسلے میں نظر ڈالیں گے۔

کمیّت (مقدار) کی خالص تمثال یا خاکہ خارجی حِس میں مکان ہی اور کُل معروضاتِ حِس کا خاکہ زمانہ ہی لیکن اگر کمیّت کو فہمی تصوّر کی حیثیت سے دیکھا جائے تو اِس کا خاکہ عدد ہی اور یہ وہ ادراک ہی جو (متحدّ النوع) مقادیر کو بہ طریقِ توالی ایک ایک کرکے مربوط کرتا ہی۔ پس عدد حقیقت میں ایک عام متحدّ النوع مشاہدے کے مواد کی وحدتِ ترکیب کا نام ہی جو اِس طرح عمل میں آتی ہی کہ میں خود زمانے کو مشاہدے کے دوران میں پیدا کرتا ہوں۔

اثبات خالص فہمی تصوّر میں عام موادِ حِس کا بدِ مقابل ہی جس کا تصوّر بجائے خود (زمانے کے اندر) وجود ظاہر کرتا ہی۔ نفی وہ ہی جس کا تصوّر (زمانے کے اندر) عدم ظاہر کرتا ہی۔

اِن دونوں کا تضاد ایک ہی زمانے کے خالی ہونے اور پُر ہونے کے فرق پر مبنی ہے۔ چونکہ زمانہ صرف مشاہدے یعنی معروضات کی حیثیتِ مظہری کی صورت کا نام ہے اس لیے مظاہر میں جتنا جزِ مادہ حِس کے جوڑ کا ہے وہ کُل معروضات کی حیثیتِ حقیقی کا فوق تجربی مادہ ہے (یعنی شیئیت یا اثباتِ شے) ہر مادہ حِس کا ایک درجہ یا مقدار ہوتی ہے جس کے ذریعے سے وہ ایک ہی زمانے (یعنی داخلی حِس) کو ایک ہی معروض کے لحاظ سے کم و بیش پُر کر سکتا ہے یہاں تک کہ وہ معدوم (= صفر = نفی) ہو جائے۔ پس اثبات اور نفی میں ایک ربط اور تعلق بلکہ یوں کہیے کہ اِن دونوں کے درمیان مدارج کا ایک سلسلہ ہے جس کی وجہ سے ہر اثبات کا تصور ایک مقدار کے طور پر کیا جاتا ہے۔ چنانچہ جب اثبات کو ایک مقدار کی حیثیت سے دیکھا جائے جو زمانے کو پُر کرتی ہے تو اُس کا خاکہ یہی اُس کا مسلسل اور یکساں زمانے میں ظاہر ہوتا ہے خواہ ہم حس کی ایک خاص مقدار لے کر اسے کم کرتے چلے جائیں یہاں تک کہ وہ غائب ہو جائے یا نفی سے شروع کر کے بتدریج اس مقدار تک پہنچیں۔

جوہر کا خاکہ اثباتِ شے کا (زمانے کے اندر) قیام ہے یعنی اُس کا خیال تجربی تعین زمانہ کی مستقل بنیاد کی حیثیت سے جو تغیرات کے درمیان ایک حالت پر قائم رہتی ہے (زمانہ حرکت نہیں کرتا بلکہ اُس کے اندر تغیر پذیر اعراض حرکت

کرتے ہیں۔ پس زمانے کا جو خود غیر متغیر اور قایم ہی بذمقابل مظہر کے اندر وجود غیر متغیر یعنی جوہر ہی اور صرف اُسی کی بنیاد پر مظاہر کے بہ لحاظ زمانہ یکے بعد دیگرے یا ساتھ ساتھ ہونے کا تعیّن ہو سکتا ہی)۔

علیّت کا خاکہ اثبات شی کا یہ پہلو ہی کہ جب کبھی وہ دی ہوئی ہو تو اس کے فوراً بعد کوئی اور شی ظہور میں آئے۔ یعنی وہ مواد ادراک کی توالی پر مشتمل ہی جہاں تک کہ یہ توالی ایک قاعدے کے ماتحت ہو۔

تعامل یا جوہروں کے باری باری سے اعراض کی علیت ہونے کا، خاکہ ہر ایک کے تعینات کا ایک قاعدے کے ماتحت ساتھ ساتھ موجود ہونا چاہیے۔

امکان کا خاکہ مختلف ادراکات کی ترکیب کا زمانے کی عام شرائط کے مطابق ہونا ہی (مثلاً ایک شی میں متضاد صفات ایک وقت میں نہیں بلکہ صرف مختلف اوقات ہی میں ہو سکتی ہیں) یعنی شی کے ادراک کا تعیّن مطلق زمانے میں

وجود کا خاکہ ہی معروض کا کسی خاص زمانے میں ہونا

وجوب کا خاکہ ہی معروض کا وجود ہر ایک زمانے میں ہونا

مذکورۂ بالا بحث کا نتیجہ یہ ہی کہ مقولۂ کمیّت کا خاکہ معروض کے بہ طریق توالی ادراک کرنے میں خود زمانے کے ظہور (ترکیب)، پر کیفیت کا خاکہ مواد حس کو زمانے کے ساتھ ترکیب دینے یعنی زمانے کے پُر کرنے پر، نسبت کا خاکہ ہر زمانے میں

اور اکائیات کے باہمی تعلق پر اور جہت کا خاکہ معروض کے تعین زمانی پر (کہ اس کا وجود زمانے میں ہے یا نہیں اور ہے تو کس طرح سے ہے) مشتمل ہے اور ان چیزوں کے تصور میں مدد دیتا ہے۔ پس خاکے اصل میں مقررہ قواعد کے ماتحت زمانے کے بدیہی تعینات ہیں اور مقولات کی ترتیب کے مطابق کل امکانی معروضات کی توالی زمانی، مشمول زمانی، ترتیب زمانی اور وجود زمانی پر عاید ہوتے ہیں۔

اس سے معلوم ہو گیا کہ قوتِ فہم کی خاکہ بندی تخیل کی قبل تجربی ترکیب کے ذریعے سے حقیقت میں موادِ مشاہدہ کو داخلی حس میں متحد کرتی ہے اور بالواسطہ وحدتِ تعقل کے وظیفۂ فاعلی میں مدد دیتی ہے جو داخلی حس (انفعالیت) کا مدمقابل ہے۔ پس خالص فہمی تصورات کے خاکے ہی وہ حقیقی شرائط ہیں جن کے ذریعے سے یہ تصورات معروضات پر عاید کیے جاتے ہیں اور ان میں کوئی معنی پیدا ہوتے ہیں یعنی مقولات کا محلِ استعمال تجربے کے سوا کچھ نہیں۔ ان کا کام صرف یہ ہے کہ ایک وجوبی بدیہی وحدت (یعنی کل شعور کے اصلی تعقل میں متحد ہونے) کی بنا پر مظاہر کو عام قواعد ترکیب کے تحت میں لائیں اور انھیں اس قابل بنا دیں کہ ایک تجربے میں مربوط ہو سکیں۔

لیکن امکانی تجربے کا دائرہ ہماری کل معلومات کو محیط ہے اور اس دائرے سے عام تعلق رکھنے کا نام قبل تجربی حقیقت ہے جو تجربی حقیقت سے مقدم ہے اور اسے ممکن بناتی ہے۔

یہاں یہ بات قابلِ لحاظ ہو کہ گو حسی خاکے مقولات کو حقیقت کا جامہ پہناتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ وہ اِن کو محدود بھی کر دیتے ہیں یعنی اُنھیں ان شرایط کا پابند بنا دیتے ہیں جو عقل کے باہر (حس میں) واقع ہیں۔ پس خاکہ اصل میں معروض کی حیثیتِ مظہری یا حسی تصوّر ہو جو مقولے سے مطابقت رکھتا ہو (عدد مقدار کی حیثیتِ مظہری ہو، حس اثبات کی، قیام جوہر کی، دوام وجوب کی وقِس علےٰ ہذا) جب ہم ایک محدود کرنے والی شرط کو ہٹالیں تو وہ تصوّر جسے ہم نے محدود کیا تھا، بہت وسیع ہو جاتا ہو۔ چنانچہ مقولات اپنے خالص معنی میں بغیر حسّی شرایط کی پابندی کے اشیا کی حیثیتِ حقیقی پر عاید ہوتے ہیں مگر اِن کے خاکوں میں اشیا کا تصوّر صرف مظاہر کی حیثیت سے کیا جاتا ہو یعنی ان کا دایرہ خاکوں کے دایرے سے الگ اور کہیں زیادہ وسیع ہو۔ اس میں شک نہیں کہ خالص فہمی تصورات کل حسّی شرایط سے قطعِ نظر کرنے کے بعد بھی ایک مفہوم رکھتے ہیں یعنی صرف وحدتِ ادراک کا منطقی مفہوم۔ لیکن اِن کا کوئی معروض نہیں ہوتا یعنی اِن سے کسی شی کا تصوّر نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً جوہر سے اگر ہم حسّی تعیّن نکال دیں تو جو کچھ باقی رہ جاتا ہو وہ منطقی موضوع کی حیثیت سے (جو کسی دوسرے موضوع کا محمول نہیں ہو سکتا) خیال کیا جا سکتا ہو لیکن یہ تصوّر ہمارے کسی کام کا نہیں اس لیے کہ اس سے کچھ ظاہر نہیں ہوتا کہ وہ شی جسے موضوع کی حیثیت سے خیال

کرنا ہے کیا تعینات رکھتی ہے۔ پس مقولات بغیر خاکوں کے صرف قوتِ فہم کے تصوری وظائف ہیں لیکن اِن سے کسی معروض کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ یہ صفت ان میں حس کی مدد سے پیدا ہوتی ہے جو قوتِ فہم کو حقیقت سے آشنا کرتی ہے مگر اسی کے ساتھ اُسے محدود بھی کر دیتی ہے۔

قوتِ تصدیق کے قبل تجربی نظریے

(تحلیلِ قضایا)

کا دوسرا باب

فہم محض کے بنیادی قضایا کا نظام

ہم نے پچھلے باب میں قبل تجربی قوتِ تصدیق پر صرف اِن عام شرایط کے مطابق غور کیا ہے جن کے بغیر وہ خالص فہمی تصورات کو ترکیبی تصدیقات میں استعمال کرنے کے مجاز نہیں ہیں۔ اب ہمیں یہ کرنا ہے کہ جو تصدیقات قوتِ فہم اِس تنقیدی احتیاط کے ساتھ قایم کرتی ہے اُنھیں نظم و ترتیب کے ساتھ بیان کردیں۔ ظاہر ہے کہ اِس میں ہمارا مقولات کا نقشہ قابلِ وثوق طور پر ہماری رہنمائی کرے گا اِس لیے کہ قوتِ فہم کا کُل خالص بدیہی علم اُنھیں مقولات کو امکانی تجربے پر عاید کرنے پر مشتمل ہے۔ چنانچہ اُن میں اور عام حِس میں جو علاقہ ہے اسی سے قوتِ فہم کے

کُل قبل تجربی بنیادی قضایا کا مکمل نظام مرتب ہو جائے گا۔
ہم انھیں بنیادی قضایا صرف اسی وجہ سے نہیں کہتے کہ یہ اور قضایا کی بنیاد ہیں، بلکہ اس وجہ سے بھی کہ یہ خود اپنے سے برتر اور عام تر قضایا پر مبنی نہیں ہیں۔ مگر اس صفت کی وجہ سے وہ ثبوت سے بالاتر نہیں سمجھے جا سکتے۔ گو یہ ثبوت معروضی طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا بلکہ کُل معروض علم اسی ثبوت پر مبنی ہو لیکن عام معروض علم کی موضوعی شرایط سے اِن کا ثبوت دینا ممکن بھی ہو اور ضروری بھی، ورنہ اس قسم کے قضیے پر من گھڑت کا شبہہ کیا جائے گا۔

ہم صرف انھیں بنیادی قضایا پر اکتفا کریں گے جو مقولات سے تعلق رکھتے ہیں۔ قبل تجربی حسیات کے اُصول جن کی رُو سے کُل اشیا بہ حیثیت مظاہر کے زمان و مکان کے تعیّنات کی پابند ہیں نیز یہ قید کہ یہ قضایا اشیائے حقیقی پر عاید نہیں کیے جا سکتے ہمارے دایرۂ بحث سے خارج ہو۔ اسی طرح ریاضی کے بنیادی قضایا بھی اس نظام میں شامل نہیں ہیں اِس لیے کہ وہ خالص عقلِ فہمی تصورات سے نہیں بلکہ صرف مشاہدے سے ماخوذ ہیں۔ تاہم چونکہ یہ بھی بدیہی ترکیبی تصدیقات ہیں لہٰذا اِن کا ذکر لازمی طور پر آئے گا۔ اِس غرض سے نہیں کہ ان کی صحت اور یقینیت ثابت کی جائے (جس کی انھیں مطلق ضرورت نہیں) بلکہ صرف اِس لیے کہ اِس قسم کی صریحی بدیہی معلومات کا امکان سمجھ میں آجائے۔

اِس کے علاوہ ہمیں ترکیبی تصدیقات کے مقابلے میں جن

سے یہاں بحث کرنا مقصود ہے تحلیلی تصدیقات کا بھی ذکر کرنا پڑے گا تاکہ اس تقابل کے ذریعے سے اوّل الذکر کے نظریے میں غلط فہمی کی گنجائش نہ رہے اور ان کی مخصوص نوعیت واضح طور پر ہمارے سامنے آجائے۔

فہم محض کے بنیادی قضایا کے نظام کی

(پہلی فصل)

کُل تحلیلی تصدیقات کا اصل اُصول

ہمارے علم کا مشمول جو کچھ بھی ہو اور وہ جس طرح بھی معروض پر عاید ہوتا ہو بہر حال ہماری کل تصدیقات کی عام منفی شرط یہ ہے کہ اِن میں تناقض نہ پایا جائے ورنہ یہ تصدیقات بجائے خود (بلا لحاظ معروض) بے معنی ہیں۔ لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ ہماری تصدیق میں کوئی تناقض نہ ہو اور اِس کے باوجود اُس میں تصوّر کو اِس طرح ربط دیا گیا ہو جس طرح معروض میں نہ پایا جائے یا اِس تصدیق کو صحیح سمجھنے کی نہ کوئی بدیہی وجہ موجود ہو نہ تجربی۔ ایسی صورت میں تصدیق باوجود تناقض سے بری ہونے کے باطل یا بے بنیاد ہو سکتی ہے۔

یہ قضیہ کہ کسی شے کی طرف کوئی ایسا محمول منسوب نہیں کیا جا سکتا جو اس سے تناقض رکھتا ہو، قضیۂ تناقض کہلاتا ہے۔

یہ حقیت کا ایک عام اگرچہ منفی معیار ہو اور منطق سے تعلّق رکھتا ہو اس لیے کہ وہ معلومات کے مشمول سے قطعِ نظر کرکے اُنھیں صرف معلومات کی حیثیت سے دیکھتا ہو اور محض تناقض کی بنا پر رد کر دیتا ہو۔

لیکن اِس منفی قضیے کا مُثبت استعمال بھی ہو سکتا ہو یعنی اِس کے ذریعے سے نہ صرف باطل کا (جہاں تک وہ تناقض پر مبنی ہو) سدّ باب کیا جا سکتا ہو بلکہ حق کو پہچانا بھی جا سکتا ہو۔ اِس لیے کہ اگر تصدیق تحلیلی ہو، عام اس سے کہ وہ مثبت ہو یا منفی۔ تو اِس کی حقیت ہمیشہ قضیۂ تناقض کے ذریعے سے بخوبی پہچانی جا سکتی ہو اِس طور پر کہ معروض کے علم کا جو حصہ تصوّر میں پہلے سے موجود ہو اور خیال کیا گیا ہو اِس کی ضِد کی ہمیشہ نفی کی جائے گی لیکن خود تصوّر کا وجوباً اثبات کیا جائے گا کیونکہ اِس کی ضِد معروض سے تناقض رکھتی ہو گی۔

پس ہم قضیۂ تناقض کو کُل تحلیلی تصدیقات کا عام اور مکمّل اُصول قرار دے سکتے ہیں لیکن کافی معیار حق کی حیثیت سے اِس کی قدر و قیمت اور مصرف اِس سے زیادہ نہیں۔ یہ بات کہ جو علم اس قضیے کے منافی ہو گا۔ اپنے آپ کو باطل کر دے گا اُسے ہمارے کُل معلومات کی ناگزیر شرط تو بنا دیتی ہو لیکن ان کی حقیت کی وجہ تعیّن نہیں بناتی۔ چونکہ ہمیں صرف ترکیبی معلومات سے سروکار ہو اِس لیے ہم اس کا ہمیشہ لحاظ رکھیں گے کہ اس اٹل اُصول کی خلاف ورزی نہ ہونے پائے۔

لیکن اس سے اِس قسم کے معلومات کی حقیت کے متعلق کسِی فیصلے کی توقع نہیں کریں گے۔

یہ مشہور و معروف قضیّہ، جو فقط صوری اور مشمول سے خالی ہو، بعض اوقات ایسے ضابطے سے ظاہر کیا جاتا ہو جو ایک ترکیب پر مشتمل ہو۔ یہ ترکیب محض بے احتیاطی سے بلاوجہ اِس میں شامل کر دی گئی ہو۔ وُہ ضابطہ یہ ہو۔ ناممکن ہو کہ ایک چیز ایک ہی وقت ہو بھی اور نہ بھی ہو۔ قطعِ نظر اِس کے کہ یہاں لفظ ناممکن کے ذریعے سے خواہ مخواہ صریحی یقینیت جتائی گئی ہو جو اِس قضیے میں خود ہی پائی جاتی ہو۔ یہ امر بھی قابلِ لحاظ ہو کہ اس طور پر وہ زمانے کی قید کا پابند ہو جاتا ہو۔ گویا اِس کی یہ شکل ہو جاتی ہو۔ جب کوئی شے الف کسی شے ب کے برابر ہو تو اِسی زمانے میں وُہ غیر ب نہیں ہو سکتی لیکن یہ ہو سکتا ہو کہ وُہ مختلف زمانوں میں ب اور غیر ب دونوں ہو مثلاً ایک شخص جو جوان ہو اُسی وقت میں بوڑھا نہیں ہو سکتا۔ البتہ یہ ضرور ہو سکتا ہو کہ پہلے وہ جوان ہو اور بعد میں بوڑھا ہو جائے۔

لیکن قضیہ تناقض کو ایک خالص منطقی قضیّے کی حیثیت سے حدود زمانہ کا پابند نہیں ہونا چاہیے۔ لہٰذا مذکورۂ بالا ضابطہ اِس کے مقصد کے منافی ہو۔ یہ غلط فہمی اِس وجہ سے پیدا ہوتی ہو کہ شے کا ایک محمول اِس کے تصوّر سے الگ کر لیا جاتا ہو پھر اس کی ضد اِس محمول سے جوڑ دی جاتی ہو جو

خود موضوع سے نہیں بلکہ اِس کے محمول سے جو ترکیب کے ذریعے اِس سے جوڑا گیا ہو، تناقض رکھتی ہو اور وُہ بھی صرف اِسی صورت میں کہ پہلا اور دوسرا محمول ایک ہی وقت میں اِس کی طرف منسوب کیا جائے۔ اگر میں کہوں کہ "ایک شخص جو جاہل ہو عالم نہیں ہو" تو اِس کے ساتھ "ایک ہی وقت" کی شرط لگانی بھی ضروری ہو اِس لیے کہ جو شخص ایک وقت میں جاہل ہو ممکن ہو کہ وُہ دوسرے وقت میں عالم ہو جائے لیکن اگر میں یہ کہوں کہ کوئی جاہل شخص عالم نہیں ہو تو یہ ایک تحلیلی قضیہّ ہو گا کیونکہ یہاں جہالت کی صفت موضوع کے تصوّر میں شامل ہو اور اِس صورت میں یہ منفی قضیہّ براہ راست قضیہّ تناقض سے ثابت ہو جاتا ہو "ایک ہی وقت" کی شرط لگانے کی ضرورت نہیں پڑتی - اِسی لیے ہم نے اس قضیئے کے ضابطے میں مناسب ترمیم کر دی ہو تاکہ اُس کا تحلیلی قضیہّ ہونا اچھی طرح واضح ہو جائے۔

فہم محض کے بنیادی قضایا کے نظام کی

(دوسری فصل)

کل ترکیبی تصدیقات کا اصل اُصول

ترکیبی تصدیقات کے امکان کی توجیہہ کرنا ایسا کام ہو

جس سے عام منطق کو کوئی سروکار نہیں۔ اُس میں اِس کا ذکر تک نہ آنا چاہیے۔ لیکن قبل تجربی منطق کا یہ سب سے اہم بلکہ واحد کام ہے کہ بدیہی ترکیبی تصدیقات کے امکان، اُن کی شرائط اور دائرۂ استناد سے بحث کرے کیونکہ اسے انجام دینے کے بعد وہ اپنے مقصد یعنی فہم محض کی حدود کا تعین کرنے سے بخوبی عہدہ برآ ہو سکتی ہے۔

تحلیلی تصدیق میں ہم دیے ہوئے تصوّر سے آگے نہیں بڑھتے۔ اگر مثبت تصدیق منظور ہو تو ہم اِس تصوّر کی طرف ایک ایسی چیز جو اُس میں پہلے ہی خیال کی گئی تھی منسوب کر دیتے ہیں اور اگر منفی تصدیق منظور ہو تو اُس کی ضد کا اُس کے دائرے سے خارج ہونا ظاہر کر دیتے ہیں۔ مگر ترکیبی تصدیقات میں ہم دیے ہوئے تصوّر سے آگے بڑھ کر ایک ایسی چیز جو اُس میں خیال نہیں کی گئی تھی اس کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ یہ نسبت نہ تو اتحاد کی ہے اور نہ تناقض کی اور اِس کی بنا پر تصدیق بجائے خود حق یا باطل نہیں کہی جا سکتی۔

یہ مان لینے کے بعد کہ ایک تصوّر کو دوسرے تصوّر کے ساتھ ترکیب دینے کے لیے اِس کے دائرے سے آگے بڑھنے کی ضرورت ہے ہمیں ایک تیسری چیز درکار ہے جس کے ذریعے سے دو تصوّرات کی ترکیب عمل میں آ سکے۔ یہ تیسری چیز جو کُل ترکیبی تصدیقات کے قائم کرنے کا ذریعہ ہو کیا ہے؟ یہ وہ عام ادراک ہے۔ جس میں ہمارے کُل

ادراکات شامل ہیں یعنی داخلی حس اور اُس کی بدیہی صورت (جسے زمانہ کہتے ہیں۔ ادراکات کی ترکیب تخیل پر لیکن ان کی ترکیبی وحدت (جو تصدیق کے لیے درکار ہی) وحدتِ تخیل پر مبنی ہو۔ اسی کے اندر ترکیبی تصدیقات کا امکان اور چونکہ مذکورۂ بالا تینوں چیزیں بدیہی ادراکات کے ماخذ ہیں اِس لیے بدیہی ترکیبی تصدیقات کا امکان بھی تلاش کرنا چاہیے۔ بلکہ جب ہمیں معروضات کا ایسا علم حاصل کرنا ہو جو محض ترکیب ادراکات پر مبنی ہو تو بدیہی ترکیبی تصدیقات لازمی طور پر وجود میں آئیں گی۔

اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ ہمارا علم معروضی حقیقت رکھتا ہو یعنی ایک معروض پر عاید کیا جائے اور اُس کے ذریعے سے معنویت اور اہمیت حاصل کرے تو یہ معروض ہمیں کسی طرح دیا ہوا ہونا چاہیے۔ بغیر اس کے تصورات مشمول سے خالی ہوں گے۔ ہم اُن کے ذریعے سے خیال تو کریں گے مگر اِس خیال سے ہمیں کوئی علم حاصل نہیں ہوگا بلکہ محض ادراکات کا ایک طلسم بن جائے گا۔ کسی معروض کا دیا جانا، اگر اُس سے مراد بالواسطہ نہیں بلکہ بلاواسطہ مشاہدے میں آنا ہو، حقیقت میں اِس کے تصور کو تجربے پر (خواہ وُہ حقیقی تجربہ ہو یا امکانی) عاید کرنے کا نام ہو۔ خود زمان و مکان اگرچہ وُہ تجربی عناصر سے پوُری طرح پاک ہیں اور بالکل بدیہی طور پر ادراک کیے جاتے ہیں کوئی معروضی استناد کوئی معنویت اور اہمیت نہ رکھتے اگر اُن کا

وجوبی استعمال معروضاتِ تجربہ پر نہ دکھایا جاتا۔ اُن کا ادراک
محض ایک خاکہ ہے اور وہ محاکاتی تخیّل پر مبنی ہے جو معروضاتِ
تجربہ سے مدد لیتا ہے۔ بغیر اِن معروضات کے زمان و مکان
کوئی اہمیت اور حقیقت نہ رکھتے۔ یہی بات بلا تفریق کُل تصورات
کے متعلّق کہی جا سکتی ہے۔

غرض تجربے کا امکان وہ چیز ہے جو ہماری کُل بدیہی معلومات
میں معروضی حقیقت پیدا کرتا ہے۔ تجربے کی بنیاد مظاہر کی ترکیبی
وحدت پر قائم ہے یعنی عام معروضات مظاہر کی تصوّری ترکیب
پر جس کے بغیر وہ علم کی حیثیت نہ رکھتا بلکہ محض بے سر و پا
حِسّی ادراکات کی، جن میں کسی متحد (امکانی) شعور کے قواعد
کے مطابق کوئی ربط نہ پایا جاتا اور اُنہیں تعقّل کی قبل تجربی وجوبی
وحدت سے کوئی مناسبت نہ ہوتی۔ پس تجربے کی بنیاد بعض
بدیہی صوری اُصولوں پر ہے یعنی ترکیبِ مظاہر کی وحدت کے
عام قواعد پر جن کی معروضی حقیقت بحیثیت لازمی شرائط کے
ہمیشہ تجربے میں بلکہ اُس کے امکان میں دکھائی جا سکتی ہے۔ بغیر
اِس علاقے کے بدیہی ترکیبی قضایا قطعاً ناممکن ہیں اِس لیے کہ
وہ اُس تیسرے جزو یعنی معروض سے خالی ہیں جس کے ذریعے
سے اُن کے تصوّر کی ترکیبی وحدت کو معروضی حقیقت حاصل
ہوتی ہے۔

اِس میں شک نہیں کہ ہم مکان یا اُن اشکال کے متعلّق
جو تخلیقی تخیّل اس میں کھینچتا ہے بدیہی ترکیبی تصدیقات کی صورت

ہیں بہت کچھ معلومات رکھتے ہیں جن کے لیے کسی تجربے کی ضرورت نہیں۔ لیکن یہ معلومات کوئی معنی نہ رکھتے بلکہ محض من گھڑت ہوتے، اگر مکانِ مظاہر یعنی خارجی تجربے کے مواد کے تعیّن کی حیثیت سے نہ دیکھا جاتا۔ اِس لیے یہ خالص بدیہی تصدیقات بھی، اگرچہ بالواسطہ، امکانی تجربے پر بلکہ خود تجربے کے امکان پر عاید ہوتی ہیں اور صرف اِسی پر اُن کی ترکیب کی معروضی حقیقت مبنی ہے۔ چونکہ تجربہ، بحیثیت امکانی تجربی ترکیب کے، وہ واحد طریقِ علم ہے، جس سے دوسری اقسام ترکیب کو حقیقت حاصل ہوتی ہے اِس لیے وہ بدیہی علم کی حیثیت سے صرف اِس بنا پر حقیقت (معروض سے مطابقت) رکھتا ہے کہ اِس کے اندر سِوا اِس چیز کے جو تجربے کی عام ترکیبی وحدت کے لیے ضروری ہے اور کوئی چیز نہیں ہوتی۔

پس کُل ترکیبی تصدیقات کا اصل اصول یہ ہے۔ ہر معروض، موادِ مشاہدہ کی ترکیبی وحدت کی ان شرایط کا پابند ہے جو امکانی تجربے کے لیے لازمی ہیں۔

اِس طرح بدیہی ترکیبی تصدیقات ممکن قرار پاتی ہیں جب ہم بدیہی مشاہدے کی صوری شرائط یعنی ترکیبِ تخیّل اور ایک قبل تجربی تعقّل کے اندر اِس کی وجوبی وحدت کو عام امکانی تجربی علم پر عاید کریں اور یہ کہیں کہ عام تجربے کے امکان کی شرایط معروضات تجربہ کے امکان کی شرایط بھی ہیں اِس لیے وہ ایک بدیہی ترکیبی تصدیق میں معروضی استناد رکھتی ہیں۔

عقل محض کے بنیادی قضایا کے نظام کی

(تیسری فصل)

اس کے کل ترکیبی بنیادی قضایا کے نظام کا تصوّر

بنیادی قضایا جہاں کہیں بھی پائے جائیں انھیں فہم محض کی طرف منسوب کرنا چاہیے۔ یہ قوّت نہ صرف واقعی تجربے کے قواعد کا مخزن ہو بلکہ ان بنیادی قضایا کا بھی ماخذ ہو جن کی رُو سے کُل چیزوں کو (جو ہمارے تجربے کی معروض ہو سکتی ہیں) لازمی طور پر مقررّہ قواعد کے ماتحت ہونا چاہیے کیونکہ اِن کے بغیر مظاہر سے معروضات کا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ خود قوانینِ فطرت میں اگر ہم اُنھیں عقل کے تجربی استعمال کے بنیادی قضایا کی حیثیت سے دیکھیں، وجوب کی شان پائی جاتی ہو یعنی کم سے کم یہ گمان ہوتا ہو کہ ان کے تعیّن کی بنا اِن چیزوں پر ہو جو تجربے سے مقدّم اور بدیہی استناد رکھتی ہیں۔ لیکن کُل قوانینِ فطرت بلاتفریق عقل کے بلند تر بنیادی قضایا کے ماتحت ہوتے ہیں اور اُن کا کام صرف یہ ہو کہ ان قضایا کو مظاہر کی مخصوص صُورتوں پر عاید کریں۔ پس وہ تصوّر جو قواعد کی عام شرایط اور تعینّات پر مشتمل ہو اُنھیں عقلی قضایا میں پایا جاتا ہو۔ تجربہ تو صرف وہ صورت واقعات پیش کر دیتا ہو جو کسی قاعدے کے تحت میں آتی ہو۔

مظہر کے مشاہدے سے اور کچھ اُس کے وجود سے تعلّق رکھتی ہی مشاہدات
کی بدیہی شرائط تو امکانی تجربے کے لیے قطعاً وجوبی ہیں لیکن تجربی
معروضات مشاہدہ کے وجود کی شرائط بجائے خود محض اتفاقی ہیں۔
اِس لیے ریاضیاتی استعمال کے قضایا تو قطعاً وجوبی اور یقینی ہوتے
ہیں لیکن طبیعیاتی استعمال کے قضایا کی بدیہی وجوبیت تجربے اور
تجربی خیال کی شرط کی پابند ہی یعنی محض بالواسطہ ہی اور اِن میں
اوّل الذکر کی سی بلاواسطہ یقینیت نہیں پائی جاتی (اگرچہ اِس سے
اُن کی اِس یقینیت میں جو تجربے سے متعلّق ہی کوئی خلل نہیں پڑتا)۔
یہ فرق نظامِ قضایا کی بحث کے خاتمے پر زیادہ واضح ہو جائے گا۔

مقولات کا نقشہ خود بخود بنیادی قضایا کے نقشے پر دلالت
کرتا ہی اِس لیے کہ وہ اُنھیں مقولات کے معروضی استعمال کے
قواعد ہیں۔ چنانچہ فہم محض کے کُل بنیادی قضایا کی چار قسمیں ہیں۔

(۱)
مشاہدے کے علومِ متعارفہ

(۲)	(۳)
حسّی ادراک کی بدیہی توقّعات	تجربے کے قیاسات

(۴)
عام تجربی خیال کے اصُول موضوعہ

ان ناموں کا انتخاب میں نے بہت احتیاط سے کیا ہی تاکہ اِن بنیادی
قضایا کی یقینیت اور اُن کے استعمال میں جو فرق ہی اُس کی طرف
اشارہ کر دوں۔ آگے چل کر یہ بات ظاہر ہو جائے گی کہ کمیّت اور

اِس بات کا کوئی خطرہ نہیں ہو سکتا کہ بعض تجربی قضایا فہم محض کے قضایا، یا فہمی قضایا تجربی قضایا سمجھ لیے جائیں گے۔ کیونکہ فہمی قضیتے میں تصوّر کے لحاظ سے جو وجوب پایا جاتا ہو وہ تجربی قضیتے میں، خواہ اِس کا استناد کتنا ہی عام کیوں نہ ہو، کبھی نہیں ہوتا۔ دونوں کا فرق آسانی سے نظر آجاتا ہو۔ اِس لیے اس خلط مبحث سے بچنا کچھ مشکل نہیں۔ بعض خالص بدیہی قضایا ایسے بھی ہیں جو فہم محض سے مخصوص نہیں سمجھے جاسکتے اِس لیے کہ وہ خالص تصوّرات سے نہیں بلکہ خالص مشاہدات سے (اگرچہ قوّتِ فہم کے ذریعے سے) اخذ کیے جاتے ہیں اور قوّتِ فہم صرف تصوّرات کی قوّت ہو۔ یہ قضایا ریاضی میں پائے جاتے ہیں لیکن اُن کا تجربے پر عاید کرنا یعنی اُن کا معروضی استناد، بلکہ خود اِس قسم کے بدیہی ترکیبی قضایا کا امکان (یعنی اُن کا استخراج) سراسر فہم محض پر موقوف ہو۔

اِس لیے ہم اپنے بنیادی قضایا میں ریاضی کے قضایا کو تو نہیں البتہ اُن قضایا کو ضرور شمار کریں گے جن پر قوانینِ ریاضی کا امکان اور اُن کا بدیہی معروضی استناد موقوف ہو اور جنھیں ان قوانین کا اصل اُصول سمجھنا چاہیے۔ اِن میں مشاہدے سے تصوّر کی طرف نہیں بلکہ تصوّر سے مشاہدے کی طرف قدم بڑھایا جاتا ہو۔ خالص فہمی تصوّرات کو امکانی تجربے پر عاید کرنے میں اُن کی ترکیب کا استعمال دو طرح کا ہو سکتا ہو ایک تو ریاضیاتی دوسرا طبیعیاتی۔ اِس لیے کہ یہ ترکیب کچھ تو ایک عام

کیفیت کے مقولات ہیں (آخر الذکر ہیں محض صورت کے لحاظ سے) جہاں تک یقینیت اور مظاہر کے بدیہی تعین کا سوال ہو ان کے بنیادی قضایا بقیہ متعولات کے قضایا سے نمایاں فرق رکھتے ہیں۔ یقینیت تو سبھی ہیں ہو لیکن پہلی دو اقسام کی یقینیت وجدانی ہو اور بقیہ دو اقسام کی منطقی۔ میں اوّل الذکر کو ریاضیاتی اور آخر الذکر کو طبیعیاتی قضایا کہوں گا۔ لیکن یہ ملحوظ خاطر رہے کہ یہاں اوّل الذکر سے علمِ ریاضی کے اور آخر الذکر سے علومِ طبیعی کے قضایا مراد نہیں ہیں بلکہ صرف فہمِ محض کے قضایا۔ جہاں تک وہ داخلی حِس سے تعلق رکھتے ہیں (بلا تفریق اُن ادراکات کے جو اُن کے اندر دیے ہوئے ہوں) جن پر کُل مذکورۂ بالا قضایا کا امکان منحصر ہو۔ یعنی میں نے اِن کے یہ نام ان کے مشمول کے لحاظ سے نہیں بلکہ اِن کے استعمال کے لحاظ سے رکھے ہیں۔ اب میں ان پر اسی ترتیب سے غور کروں گا جس طرح یہ مذکورۂ بالا نقشے میں دکھائے گئے ہیں۔

لہ ربط دو طرح کا ہوتا ہو ایک تو اشتمال دوسرے التزام۔ اشتمال اُن معروضات کی ترکیب کا نام ہو جن میں کوئی لازمی تعلق نہیں ہوتا مثلاً دو مثلث جن میں ایک مربع تقسیم کیا جاتا ہو بجائے خود ایک دوسرے سے کوئی لازمی تعلق نہیں رکھتے۔ متحد النوع اجزا کی ہر ترکیب جس پر ریاضی کے نقطۂ نظر سے غور کیا جاسکتا ہو اسی قسم کی ہوتی ہو (اس ترکیب کی بھی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک جمع دوسرے وفاق۔ اوّل الذکر مقادیر ممدیدہ اور آخر الذکر مقادیر شدیدہ سے تعلق رکھتی ہو)۔ التزام اُن معروضات کی ترکیب ہو جو ایک دوسرے سے لازمی تعلق رکھتے ہیں مثلاً عرض جوہر سے یا معلول علت سے اور بہ مختلف النوع

مشاہدے کے علومِ متعارفہ

اُن کا اصلی اُصول یہ ہے:۔ کُل مشاہدات مقادیرِ مدیدہ ہیں۔

ثبوت

کُل مظاہر صورت کے لحاظ سے ایک زمانی اور مکانی مشاہدے پر مشتمل ہوتے ہیں جو اُن سب کی بدیہی بنیاد ہے پس اُن کا ادراک یا تجربی شعور صرف موادِ مشاہدہ کے اُس عملِ ترکیب سے ہو سکتا ہے جس کے ذریعے سے ایک معیّنہ مکان یا زمانے کے ادراکات وجود میں آئیں یعنی متحدّ النوع ادراکات کے ربط اور اُن کی ترکیبی وحدت کے شعور سے۔ عام مشاہدے کے متحدّ النوع مواد کا یہ شعور جو معروض کے ادراک کی شرط ہے وہی چیز ہے جسے ہم مقولۂ کمیّت کہتے ہیں۔ پس کسی معروض کا بحیثیت مظہر حسّی ادراک بھی دیے ہوئے حسّی مشاہدے کے مواد کی اِس ترکیبی وحدت کے ذریعے سے ممکن ہے جس کے ذریعے سے متحدّ النوع مواد کے ربط کی وحدتِ تصورِ کمیّت میں خیال کی جاتی ہے۔

بقیہ صفحۂ ماسبق

ہونے کے باوجود بدیہی طور پر مربوط خیال کیے جاتے ہیں، ان کے ربط کو میں طبیعیاتی کہتا ہوں اس لیے کہ وہ موادِ ادراک کے وجود کا نام ہے۔ اس کی بھی دو قِسمیں ہو سکتی ہیں، طبیعی یعنی مظاہر کا باہمی ربط اور مابعد الطبیعی یعنی اِن کا وہ ربط جو بدیہی قوتِ علم میں ہوتا ہے۔

یعنی کُل مظاہر امتداد رکھنے والے مقادیر یا مقادیرِ مدیدہ ہیں اس لیے کہ وہ مشاہدات کی حیثیت سے مکان یا زمانے میں اسی ترتیب کے ذریعے سے ادراک کیے جاتے ہیں جس کے ذریعے سے خود مکان و زمان کا تعیّن ہوتا ہے۔

مدید مقدار وہ ہے جس میں اجزا کا ادراک کل کے ادراک کو ممکن بناتا ہو (یعنی لازمی طور پر اُس سے پہلے واقع ہوتا ہو)۔ میں کسی خط کا خواہ وہ کتنا ہی چھوٹا کیوں نہ ہو، تصوّر نہیں کر سکتا جب تک کہ اُسے اپنے ذہن میں نہ کھینچوں یعنی ایک نقطے سے شروع کر کے یکے بعد دیگرے کُل اجزا کو وجود میں نہ لاؤں اور اس طرح اِس مشاہدے کو ذہن میں نہ قائم کروں۔ یہی حال ہر زمانے کا ہے خواہ وہ کتنا ہی مختصر ہو۔ یہاں میں ایک لمحے کے بعد دوسرے لمحے کا تصوّر کرتا ہوں اور اِس طرح اجزائے زمانہ کو جوڑنے سے ایک معیّنہ مقدار زمانہ کا تصوّر پیدا ہوتا ہے۔ کُل مظاہر میں جتنا حصّہ صرف مشاہدے کا ہوتا ہے وہ یا تو مکان ہوتا ہے یا زمانہ اِس لیے ہر مظہر بحیثیت مشاہدے کے ایک مقدار مدید ہے کیونکہ وہ صرف اجزا کی توالی اور ترکیب (یعنی اُنھیں یکے بعد دیگرے جوڑنے) سے ادراک کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ کل مظاہر مجموعوں (یعنی پہلے سے دیے ہوئے اجزا کی مجموعی مقداروں) کی حیثیت سے مشاہدہ کیے جاتے ہیں۔ یہ صورت ہر قسم کی مقادیر کی نہیں ہے بلکہ صرف اُن کی جن کا ہم مقادیرِ مدیدہ کی حیثیت سے تصوّر اور ادراک کرتے ہیں۔

توالی اور ترکیب کے اسی عمل پر، جو تخلیقی تخیّل اشکال کے بنانے

میں مدد دیتے ہیں، ریاضیات امتداد (ہندسہ) اور اُس کے علوم متعارفہ کی بنیاد قائم ہے جو حسّی مشاہدے کی اُن بدیہی شرائط کو ظاہر کرتے ہیں جن کے بغیر خارجی مظہر کے ایک خالص تصوّر کا خاکہ وجود میں نہیں آسکتا مثلاً " دو نقطوں کے بیچ میں صرف ایک ہی خط مستقیم ہو سکتا ہے" " دو خطوطِ مستقیم کسی مکان کا احاطہ نہیں کر سکتے"، وغیرہ وغیرہ۔ یہ علومِ متعارفہ صرف مقادیر سے بحیثیت مقادیر کے تعلق رکھتے ہیں۔

اب رہی مقدار کی دوسری حیثیت یعنی اس سوال کا جواب کہ فلاں چیز کتنی بڑی ہے اگرچہ اِس کے متعلّق مختلف قضایا موجود ہیں جو ترکیبی اور بلا واسطہ یقینی ہیں لیکن اِن میں سے کوئی فہم محض کے علوم متعارفہ نہیں کہے جا سکتے۔ اس قسم کے قضایا کہ " مساوی مقادیر میں مساوی اضافہ یا کمی کرنے سے وہ بدستور مساوی رہتی ہیں"، تحلیلی قضایا ہیں۔ اس لیے کہ ہمیں ان مقداروں کے تصوّری اتحاد کا بلا واسطہ شعور ہوتا ہے مگر علومِ متعارفہ کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ ترکیبی قضایا ہوں۔ بہ خلاف اِس کے اعداد کے باہمی علاقے کے متعلّق جو قضایا ہیں وہ ترکیبی تو ہیں مگر ہندسے کے قضایا کی طرح کلّی نہیں ہیں۔ اسی لیے یہ علوم متعارفہ نہیں بلکہ اعداد کے ضابطے کہلاتے ہیں۔ مثلاً ۷ + ۵ = ۱۲ کوئی تحلیلی قضیّہ نہیں ہے اس لیے کہ نہ تو ہم ۷ کے تصوّر میں نہ ۵ کے تصوّر میں اور نہ اِن دونوں کے مجموعے کے تصوّر میں ۱۲ کا عدد خیال کرتے ہیں (اب رہا یہ کہ ان دونوں کے مجموعے میں ہمیں ۱۲ کے عدد کا تصوّر کرنا چاہیے یہ ایک دوسری چیز ہے۔ اس لیے کہ تحلیلی قضیے میں تو سوال صرف یہ ہے کہ آیا میں واقعی موضوع کے

تصوّر میں محمول کا تصوّر خیال کرتا ہوں یا نہیں) ۔ لیکن ترکیبی قضیّہ ہونے کے باوجود یہ محض ایک منفرد قضیّہ ہے۔ جہاں تک کہ صرف متحدّ النوع اور اکات (اکائیوں) کی ترکیب کا تعلق ہے یہ ترکیب صرف ایک ہی طریقے سے وقوع میں آسکتی ہے اگرچہ اس کے بعد اِن اعداد کا استعمال کلّی حیثیت قائم کر لیتا ہے۔ جب میں یہ کہتا ہوں "ونتین خطوط سے جن میں سے دو مل کر تیسرے سے بڑے ہوں، ایک مثلث کھینچا جاسکتا ہے" تو میرے سامنے صرف تخلیقی تخیل کا وظیفہ ہے جو مختلف چھوٹے یا بڑے خطوط سے مختلف زاویوں کے مثلّث کھینچ سکتا ہے۔ لیکن ۷ کا عدد صرف ایک ہی طریقے سے وجود میں آسکتا ہے اور اسی طرح ۱۲ کا عدد بھی جو ۷ اور ۵ کی ترکیب سے پیدا ہوتا ہے۔ اس قسم کے قضایا کو ہم علومِ متعارفہ نہیں کہہ سکتے (ورنہ علوم متعارفہ کی کوئی انتہا ہی نہ رہے گی) بلکہ اعداد کے ضابطے کہیں گے۔

یہ قبل تجربی ریاضیاتی قضیّہ ہمارے بدیہی علم کو بہت وسیع کر دیتا ہے اس لیے کہ صرف اسی کی بدولت خالص ریاضی اپنی پوری صحت کے ساتھ معروضاتِ تجربہ پر عاید کی جاسکتی ہے اور یہ چیز بغیر اس قضیے کے خود بخود واضح نہیں ہوتی بلکہ اس میں اکثر تناقض پیدا ہو جاتے ہیں۔ مظاہر اشیائے حقیقی نہیں ہیں۔ تجربی مشاہدہ صرف خالص مشاہدے (زمان و مکان) کے ذریعے سے ممکن ہے۔ پس ہندسے میں جو کچھ خالص مشاہدے کے متعلق کہا جاتا ہے وہ تجربی مشاہدے پر بھی بے چون وچرا صادق آتا ہے اور یہ اعتراض کہ حسّی معروضات تشکیل مکان کے قواعد (مثلاً خطوط یا زاویا کی لامتناہی تقسیم پذیری) کے مطابق نہیں ہو سکتے

ساقط ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ اگر یہ اعتراض تسلیم کر لیا جائے تو
مکان اور اُسی کے ساتھ کُل علم ریاضی کا معروضی استناد جاتا رہتا ہے۔
اور اُسے مظاہر پر عاید کرنے کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی۔ یہ صورتِ
مشاہدہ یعنی اجزائے مکان و زمان کی ترکیب ہی ہے جس کے ذریعے
سے مظہر کا ادراک یعنی خارجی تجربہ یا معروضات کا علم حاصل ہو سکتا ہے
اور جو کچھ ریاضی میں اوّل الذکر کے خالص استعمال کے متعلق ثابت
کیا جاتا ہے وہ لازمی طور پر آخرالذکر پر بھی عاید ہوتا ہے۔ جو اعتراضات
اِس پر کیے جاتے ہیں وہ راہ سے بھٹکی ہوئی عقل کی حیلہ سازیاں
ہیں جو بے جا طور پر حِسّی معروضات کو ہماری حِس کی صوری شرط
سے آزاد کرنا چاہتی ہے اور ان چیزوں کو جو صرف مظاہر ہیں عقل
میں دی ہوئی اشیائے حقیقی سمجھتی ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو یقیناً ہم اُن کے
متعلّق بدیہی طور پر کچھ بھی معلوم نہ کر سکتے۔ یہاں تک کہ مکان کے
خالص تصوّرات کے ذریعے سے بھی کوئی ترکیبی عِلم حاصل نہ کر سکتے
اور خود عِلم ہندسہ، جو ان تصوّرات کا تعیّن کرتا ہے، بے بنیاد قرار پاتا۔

(۲)

ادراک کی بدیہی توقّعات

ان کا اصل اصول یہ ہے:۔ کُل مظاہر میں وہ اثبات جو حِسّی
ادراک کا معروض ہوتا ہے ایک مقدارِ شدید یعنی ایک درجہ رکھتا ہے۔

ثبوت

ادراک تجربی شعور کا نام ہے اور اُس میں حِسّی ادراک بھی شامل ہے۔

مظاہر بحیثیت معروضاتِ ادراک کے زمان و مکان کی طرح خالص (محض صوری) مشاہدات نہیں ہیں (اس لیے کہ زمان و مکان بجائے خود تجربی ادراک میں نہیں آ سکتے)۔ یعنی مظاہر میں علاوہ مشاہدے کے کسی معروض کا مادّہ بھی شامل ہوتا ہے (جس کے ذریعے سے کوئی چیز مکان میں یا زمانے میں موجود ہونے کا ادراک کیا جاتا ہے) حسّی ادراکات کا یہ اثبات محض ایک داخلی ادراک ہے جس سے صرف موضوع کے متاثر ہونے کا شعور ہوتا ہے اور یہ تاثیر ایک معروض کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ تجربی شعور سے خالص شعور تک تغیّر کے بہت سے مدارج ہوتے ہیں جن میں موادِ ادراک کم ہوتے ہوتے بالکل معدوم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح حسّی ادراک کے ظہورِ مقدار کی ترکیب اس خالص مشاہدے یعنی صفر سے شروع ہو کر بتدریج بڑھتے بڑھتے معیّنہ مقدار تک پہنچتی ہے۔ چونکہ حس بجائے خود کوئی معروضی ادراک نہیں ہے اور اس میں زمان و مکان کا مشاہدہ نہیں پایا جاتا اس لیے اس میں کوئی مقدارِ مدید نہیں ہوتی مگر وہ بھی ایک مقدار ضرور رکھتی ہے (یعنی وہ تدریجی ادراک جو ایک خاص زمانے میں صفر سے شروع ہو کر ایک معیّنہ درجے تک پہنچتا ہے) جسے ہم مقدارِ شدید کہتے ہیں۔ اس کے مقابل حسّی ادراک کے کُل معروضات میں بھی ایک مقدارِ شدید یعنی حواس کو متاثر کرنے کا ایک درجہ ماننا پڑتا ہے۔

ہم اُن کُل معلومات کو جن سے تجربی علم کے لوازم بدیہی طور پر پہچانے اور متعین کیے جا سکتے ہیں، بدیہی توقعات کہہ سکتے ہیں اور یقیناً اپیکورس نے "پیش خیالی" کی اصطلاح اسی معنی میں استعمال

کی تھی لیکن چونکہ مظاہر میں ایک چیز ایسی ہے جو بدیہی طور پر ہرگز معلوم نہیں کی جا سکتی اور جو دراصل تجربی اور بدیہی علم میں مابہ الامتیاز ہے یعنی حسّی ادراک (بحیثیت موادِ ادراک کے) اس لیے بظاہر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس کے متعلق کوئی بدیہی توقع قائم نہیں کی جا سکتی البتہ زمان و مکان کے خالص تعیّنات کو بلحاظ شکل و مقدار مظاہر کی بدیہی توقعات کہہ سکتے ہیں۔ اس لیے کہ وہ اُن چیزوں کا جو تجربے میں دی جاتی ہیں بدیہی ادراک کرتے ہیں۔ لیکن اگر یہ مان لیا جائے کہ ہر حسّی ادراک میں بحیثیت ایک عام ادراک کے (بغیر اس کے کہ کوئی خاص ادراک دیا ہوا ہو) ایک جزو ایسا پایا جاتا ہے جو بدیہی طور پر معلوم کیا جا سکتا ہے تو اسے بدیہی توقع کی ایک مستثنیٰ صورت سمجھنا چاہیے۔ یہ ایک عجیب بات معلوم ہوتی ہے کہ تجربے کے اُس جزو کے متعلق، جو اُس کے مادّے سے تعلّق رکھتا ہے اور صرف تجربے ہی سے اخذ کیا جا سکتا ہے پہلے سے کوئی اندازہ کیا جائے مگر حقیقت میں ہوتا یہی ہے۔

وہ ادراک جو حس کے ذریعے سے کیا جائے ایک ہی لمحے میں واقع ہوتا ہے (یہاں مختلف ادراکات کی توالی کا ذکر نہیں ہے)۔ پس بحیثیت مظہر کے اُس حصّے کے جس کا ادراک کوئی متوالی ترکیب نہیں ہے کہ اُس میں اجزا کے ادراک سے کُل کا ادراک کیا جاتا ہے وہ کوئی مقدار مدید نہیں رکھتا۔ اگر اُس لمحے میں حسّی ادراک معدوم ہو جائے تو وہ بالکل خالی یعنی صفر کے برابر رہ جائے گا۔ تجربی مشاہدے میں حسّی ادراک کے وجود کا مدِّ مقابل اثبات اور اُس

کے عدم کی ضدِ مقابل نفی ہوتی ہے۔ ہر حسّی ادراک تخفیف پذیر ہوتا ہے۔ یعنی رفتہ رفتہ کم ہوتے ہوتے معدوم ہو سکتا ہے یعنی مظہر کے اثبات اور نفی کے بیچ میں درمیانی حسّی ادراکات کا ایک سلسلہ ہوتا ہے جن میں آپس میں اُس سے کم فرق ہوتا ہے جتنا کہ کسی ایک درجۂ ادراک اور صفر یا نفی میں ہوتا ہے یعنی مظہر میں اثبات کا ہمیشہ ایک درجہ ہوتا ہے جو ادراک میں محسوس نہیں ہوتا اس لیے کہ حسّی ادراک ایک ہی لمحے میں واقع ہوتا ہے، اُس میں یہ نہیں ہوتا کہ مختلف ادراکات کی متوالی ترکیب کے ذریعے سے اجزاء کے ادراک سے کُل کا ادراک کیا جائے۔ پس اِس میں ایک مقدار تو ہوتی ہے مگر مقدارِ مدید نہیں ہوتی۔ ہم اس مقدار کو جس کا حسّی ادراک وحدت کی حیثیت سے کیا جاتا ہے اور جس کی کثرت کا تصوّر صرف اسی طرح ہو سکتا ہے کہ وہ تدریجی تخفیف سے نفی کے قریب ہو جائے، مقدارِ شدید کہتے ہیں۔ پس ہر مظہر میں اثباتِ ایک مقدارِ شدید یعنی درجہ رکھتا ہے۔ جب اِس اثبات کو (حسّی ادراک کی یا مظہر کے کسی اور اثبات مثلاً تغیّر کی) علّت قرار دیا جائے تو درجۂ اثبات بحیثیت علّت کے اثر کہلاتا ہے مثلاً اثرِ ثقل۔ اِسی وجہ سے کہ درجہ صرف ایک مقدار کو ظاہر کرتا ہے جس کا ادراک توالی کے ذریعے سے نہیں بلکہ ایک ہی لمحے میں ہوتا ہے۔ اِس چیز کی طرف ہم نے بہ سبیل تذکرہ صرف اشارہ کر دیا ہے اس لیے کہ فی الحال ہمیں علّیت سے بحث نہیں کرنی ہے۔ پس ہر حسّی ادراک یعنی ہر مظہر کا اثبات خواہ وہ کتنا ہی خفیف کیوں نہ ہو ایک درجہ یا مقدارِ شدید رکھتا ہے۔

جس میں مزید تخفیف کی جاسکتی ہے۔ اور اس اثبات اور نفی کے درمیان خفیف تر امکانی ادراکات کا ایک سلسلہ واقع ہے۔ ہر رنگ مثلاً سُرخی کا ایک درجہ ہوتا ہے جو کتنا ہی خفیف کیوں نہ ہو کبھی خفیف ترین نہیں کہا جا سکتا۔ یہی حال حرارت، وزن وغیرہ غرض ہر چیز کا ہے۔

مقادیر کی وہ صفت جس کی بنا پر اُن کا کوئی جزو خفیف ترین جزو (جزوِ خرد) نہیں کہا جا سکتا تسلسل کہلاتی ہے۔ مکان و زمان مسلسل مقادیر ہیں اس لیے کہ ہم اُن کے اجزا کو صرف اِسی طرح الگ کر سکتے ہیں کہ انھیں حدود (نقاط یا لمحات) سے محصور کر دیں یعنی اُن کا ہر جزو بجائے خود ایک مکان یا ایک زمانہ ہوتا ہے۔ مکان صرف مکانوں پر اور زمانہ صرف زمانوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ نقاط اور لمحات محض حدود یعنی اُن کی حد بندی کے مقامات ہیں۔ لیکن اِن مقامات کے لیے مشاہدات کا ہونا ضروری ہے جن کی وہ حد بندی یا تعیّن کرتے ہوں۔ محض مقامات بہ حیثیت اِن اجزا کے جن کا زمان و مکان سے پہلے دیا ہونا ممکن ہے، مِل کر زمان و مکان نہیں بنا سکتے۔ اِس قِسم کی مقادیر کو ہم مقادیرِ رواں بھی کہہ سکتے ہیں اس لیے کہ (تخلیقی تخیل کی) وہ ترکیب جس سے یہ ظہور میں آتے ہیں ایک عمل ہے جو زمانے میں واقع ہوتا ہے اور زمانے کا تسلسل خاص طور پر روانی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

پس کُل مظاہر مسلسل مقادیر ہیں، مشاہدے کے اعتبار سے مقادیر مدیدہ اور ادراک (حِسّی ادراک یعنی اثبات) کے اعتبار سے

مقادیرِ شدیدہ ۔ جب موادِ مظہر کی ترکیب غیر مسلسل ہو تو وہ اصل میں (ایک مظہر یا ایک مقدار نہیں بلکہ) بہت سے مظاہر کا مجموعہ ہوتا ہی جو ایک ہی تخلیقی ترکیب کو جاری رکھنے سے نہیں بلکہ ترکیب کے عمل کو بار بار دُہرانے سے ظہور میں آتا ہی۔ اگر میں سولہ آنے کو ایک مقدار زر کہوں تو یہ اُس صورت میں صحیح ہی جب اُس سے مُراد چاندی کا وہ سِکہ ہو جسے روپیہ کہتے ہیں۔ یہ بے شک ایک مسلسل مقدار ہی جس کا کوئی جزو خفیف ترین نہیں ہی بلکہ ہر جزو سے ایک سِکہ بن سکتا ہی اور اِسی طرح اس جزو کے ہر جزو سے بھی۔ لیکن جب سولہ آنے سے مُراد سولہ علیحدہ علیحدہ سکّے یعنی اکنیاں ہوں تو اُس کے لیے مقدار کا لفظ استعمال کرنا غلط ہی بلکہ اُس کو سکّوں کا ایک مجموعہ کہنا چاہیے۔ چونکہ عدد اکائیوں سے مرکب ہوتا ہی۔ اِس لیے مظہر بحیثیت اکائی کے ہمیشہ مقدارِ مسلسل ہوتا ہی۔

چونکہ کُل مظاہر خواہ اُنھیں مقادیرِ مدیدہ کی حیثیت سے دیکھا جائے یا مقادیرِ شدیدہ کی حیثیت سے، مقادیرِ مسلسل ہیں اس لیے یہ قضیّہ کہ ہر تغیّر (یعنی شے کا ایک حالت سے دوسری حالت اختیار کرنا) مسلسل ہوتا ہی یہاں ریاضیّاتی یقینیّت کے ساتھ ثابت کیا جا سکتا تھا اگر تغیّر کی عِلّت کا مسئلہ قبل تجربی فلسفے کی حدود سے باہر اور تجربی اُصولوں پر موقوف نہ ہوتا۔ یہ بات کہ ایک ایسی عِلّت کا وجود ہی جو اشیا کی حالت میں تغیّر پیدا کرتی ہی یعنی اُنھیں ایک مقررہ حالت سے بالکل مختلف حالت میں لے آتی ہی عقل بدیہی

طور پر دریافت نہیں کر سکتی - اس کی وجہ اصل میں یہ نہیں ہو کہ وہ اس کے امکان کو نہیں سمجھ سکتی (اس لیے کہ امکان تو اور بھی کئی بدیہی معلومات کا ہماری سمجھ میں نہیں آتا) بلکہ یہ ہو کہ تغیّر مظاہر کے تعیّنات سے تعلّق رکھتا ہو جو صرف تجربے ہی سے معلوم ہو سکتے ہیں درآں حالیکہ اس کی علّت غیر متغیّر ہوتی ہو - چونکہ یہاں ہم سوا امکانی تجربے کے خالص بنیادی تصورات کے اور کسی چیز سے کام نہیں لے سکتے اور یہ تصوّرات تجربی اجزا سے بالکل پاک ہوتے ہیں - اس لیے ہمیں عام طبیعیّات میں، جو چند بنیادی تصوّرات پر مبنی ہو دخل نہیں دینا چاہیے ورنہ ہمارے نظام کی وحدت میں خلل واقع ہوگا -

تاہم ہمارے پاس متعدد دلائل ہیں جن سے ہمارے اس قضیّے کی اہمیت ثابت ہو سکتی ہو- ایک طرف حسّی ادراکات کے متعلق بدیہی توقعات قائم کرنے میں اور دوسری طرف اُن غلط نتائج کا سدِ باب کرنے میں جو عدم ادراک سے اخذ کیے جا سکتے ہیں- جب یہ ثابت ہو گیا کہ ادراک کا ہر اثبات ایک درجہ رکھتا ہو اور اُس کے اور نفی کے درمیان خفیف تر درجات کا ایک نامحدود سلسلہ ہوتا ہو یعنی ہر حس میں لازمی طور پر انفعالیتِ حس کا ایک مقرّرہ درجہ ہوتا ہو، تو پھر کسی ایسے حسّی ادراک یا تجربے کا امکان باقی نہیں رہتا جس میں بالواسطہ یا بلا واسطہ (استدلال کے کسی ہیر پھیر سے بھی) اثباتِ مظہر کا بالکل معدوم ہونا ثابت کیا جا سکے- پس تجربے سے کبھی خلائے مکانی یا خلائے زمانی کا ثبوت نہیں

دیا جا سکتا۔ اس لیے کہ نہ تو حسّی مشاہدے میں اثبات کے
بالکل معدوم ہونے کا ادراک کیا جا سکتا ہو اور نہ کسی ایک مظہر
کے مدارج اثبات کے فرق سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہو۔ باوجود
اس کے کہ کسی خاص مکان یا زمانے کا مشاہدہ سراسر مثبت ہوتا ہو
یعنی اُس کے کسی جزو میں خلا نہیں ہوتا پھر بھی چونکہ ہر اثبات
ایک درجہ رکھتا ہو جو مظہر کی مقدارِ مدید کے ایک حالت پر قائم
رہتے ہوئے، بتدریج کم ہو کر صفر (خلا) تک پہنچ سکتا ہو اس لیے
یہ ماننا پڑے گا کہ زمان و مکان کے پُر ہونے کے بے شمار مختلف
درجے ہوتے ہیں اور مختلف مظاہر کی مقدار شدید کم و بیش ہو سکتی ہو
درآنحالیکہ مشاہدے کی مقدارِ مدید برابر ایک ہی رہے۔

ہم اس کی ایک مثال پیش کرتے ہیں۔ قریب قریب سب
طبیعی مساوی حجم کی مختلف اشیا کی مقدار میں (کچھ تو وزن اور کچھ
مزاحمت کی بنا پر) بہت بڑا فرق دیکھ کر بالاتفاق اس نتیجے پر
پہنچے تھے کہ یہ حجم (مظہر کی مقدارِ مدید) مختلف اشیا میں مختلف حد
تک خلا رکھتا ہو لیکن اِن حضرات میں جو زیادہ تر ریاضیات اور
حرکیات کے ماہر تھے، کسی کو یہ بات نہیں سوجھی کہ ان کا یہ نتیجہ
ایک مابعدالطبیعی مفروضے پر مبنی ہو حالانکہ ان کا دعویٰ ہو کہ وہ
اس قسم کے مفروضات سے پرہیز کرتے ہیں۔ یعنی اُنھوں نے یہ
فرض کر لیا ہو کہ جو اثبات مکان میں ہو (میں یہاں ٹھوس پن یا
ثقل کے الفاظ استعمال نہیں کروں گا اس لیے کہ وہ تجربی تصوّرات
ہیں) اور ہر لحاظ سے یکساں ہو اس میں صرف مقدارِ مدید یعنی

کیمیت کے لحاظ سے فرق ہو سکتا ہے۔ اس مفروضے کے، جو تجربے پر مبنی نہیں ہو سکتا بلکہ محض مابعد الطبیعی ہے، مقابلے میں ہم ایک قبل تجربی ثبوت پیش کرتے ہیں جو مختلف مکانوں کے مختلف حد تک پُر ہونے کی توجیہہ تو نہیں کر سکتا لیکن اس مفروضے کی ضرورت کو رفع کر دیتا ہے جس کی رو سے اس فرق کی توجیہہ خلائے مکانی سے کی جاتی ہے۔ ہمارے ثبوت سے کم سے کم یہ فائدہ ہے کہ ہماری عقل کو آزادی مل جاتی ہے کہ اگر طبیعیات کی بحث میں اس مسئلے کے متعلق کسی مفروضے کی ضرورت پڑے تو ہم توجیہہ کی کوئی دوسری صورت اختیار کریں۔ ہمارے نظریے کے مطابق، گو مکان کے مساوی حصّے مختلف اشیا سے اس طرح پُر ہو سکتے ہیں کہ ان میں کہیں خلا نہ ہو لیکن ان میں سے ہر ایک میں اثبات ایک خاص درجہ رکھتا ہے (مزاحمت یا وزن کا) جو ان کی مقدارِ مدید کو کم کیے بغیر بتدریج کم ہو سکتا ہے یہاں تک کہ وہ معدوم ہو کر خلا بن جائے۔ ممکن ہے کہ کوئی چیز جو ایک مکان میں ساری ہو اور اسے پُر کرتی ہو مثلاً حرارت اور اسی طرح (مظہر کا) ہر اثبات، بغیر اس مکان کے کسی حصّے میں خلا پیدا کیے ہوئے، درجے کے لحاظ بے حد کم ہو جائے اور اس کے باوجود مکان کو اسی طرح پُر کرے جیسے کہ کوئی اور مظہر جو درجے میں زیادہ ہو۔

میں یہاں یہ نہیں کہنا چاہتا کہ مختلف اشیا میں واقعی ثقلِ نوعی کے لحاظ سے اس قسم کا فرق موجود ہے بلکہ صرف فہم محض کے ایک بنیادی قضیّے کی بنا پر یہ واضح کرنا چاہتا ہوں کہ ہمارے حسّی ادراکات

کی ماہیت اِس توجیہہ کو ممکن بناتی ہو اور لوگوں نے غلطی سے مظہر کے اثبات کو درجے کے لحاظ سے برابر اور صرف اجزا کے اجتماع اور اُن کی مقدارِ مدید کے لحاظ سے مختلف سمجھ رکھا ہو اور وہ اپنے زعم میں یہ دعوئے ایک بدیہی عقلی قضیّے کی بنا پر کرتے ہیں۔

پھر بھی ادراک کی یہ بدیہی توقع اُس محقق کے لیے جو محض تجربی طریقِ فکر کا عادی ہو اور اُس کی وجہ سے محتاط ہو گیا ہو ایک قابل غور چیز ہو اور اُسے اِس کے ماننے میں کوئی تامل نہیں ہوتا ہو کہ ہماری قوّتِ فہم اثباتِ مظہر کے درجے کے متعلق اِس ترکیبی قضیّے کا یعنی حِس کی تجربی کیفیّت سے قطعِ نظر کرکے اُس کے اندرونی فرق کا بدیہی طور پر اندازہ کر سکتی ہو۔ پس یہ ایک حل طلب مسئلہ ہو کہ قوّتِ فہم کیوں کر مظاہر کے متعلّق کوئی بدیہی ترکیبی توقع قائم کر سکتی ہو اور وہ بھی اُس جزو کے متعلّق جو اصل میں محض تجربی ہو یعنی حسّی اِدراک سے تعلّق رکھتا ہو۔

حِس کی کیفیّت ہمیشہ محض تجربی ہوتی ہو اور بدیہی طور پر بالکل ادراک نہیں کی جا سکتی (مثلاً رنگ مزہ وغیرہ) لیکن اثبات جو مطلق حسّی ادراک کو ظاہر کرتا ہو اور نفی یا صِفر کی ضِد ہو اصل میں صرف ایک وجود کا تصوّر ہو اور اُس سے مراد عام تجربی شعور کی ایک ترکیب کے سوا اور کچھ نہیں۔ یعنی اندرونی حِس میں تجربی شعور صِفر سے ہر اُونچے درجے تک اِس طرح بڑھایا جا سکتا ہو کہ مشاہدے کی ایک ہی مقدار مدید (مثلاً ایک روشن سطح) اتنی حِس پیدا کرتی ہو جتنی (کم روشن سطحوں کے) کئی ادراکات مِل کر کرتے ہیں۔ پس

ہم مظہر کی مقدارِ مدید سے بالکل قطعِ نظر کرنے کے بعد بھی اُس حِس میں جو ایک لمحے کے اندر واقع ہوتی ہی ایک متحدّ النوع ترکیب کا ادراک کرتے ہیں جو صفر سے لے کر تجربی شعور کے کسی خاص درجے تک بڑھائی جا سکتی ہی اِس لیے حِسّی ادراکات تو صرف تجربے ہی میں دیے جا سکتے ہیں لیکن اُن کی یہ صفت کہ وہ ایک درجہ رکھتے ہیں، بدیہی طور پر معلوم کی جا سکتی ہی۔ یہ عجیب بات ہی کہ ہم عام متعادیر کے متعلّق تو بدیہی طور پر صرف ایک کیفیت یعنی تسلسل لیکن کیفیات (اثبات منظاہر) کے متعلّق بدیہی طور پر صرف ایک مقدارِ شدید یعنی درجے کا ہونا معلوم کر سکتے ہیں۔ اور سب باتیں تجربے کی محتاج ہیں۔

(۳)

تجربے کے قیاسات

ان کا اصل اصول یہ ہی:- تجربہ حِسّی ادراکات میں ایک وجوبی علاقے کے تصوّر پر موقوف ہی۔

ثبوت

تجربہ وہ علم ہی جو حِسّی ادراکات کے ذریعے سے ایک معروض کا تعیّن کرتا ہی۔ پس وہ حِسّی ادراکات کی ایک ترکیب ہی جو خود ان ادراکات میں شامل نہیں ہی بلکہ موادِ ادراک کی ترکیبی وحدت کا نام ہی جو ایک ہی شعور میں پائی جائے۔ یہ حِسّی معروضات کے

علم یعنی تجربے (نہ کہ صرف مشاہدے یا حِسّی ادراکات) کا سب سے اہم جزو ہے۔ تجربے میں ادراکات کا تعلق محض اتفاقی ہوتا ہے چنانچہ خود ان ادراکات سے یہ بات نہ معلوم ہوتی ہے اور نہ ہو سکتی ہے۔ کہ اُن میں کوئی لازمی علاقہ ہے۔ تجربی مشاہدے کے مواد کے یک جا ہونے کا ہم ادراک کرتے ہیں، لیکن اُس میں مظاہر کا کوئی لازمی ربط جس کی بنا پر وہ زمان و مکان میں یکجا ہوتا ہو، نہیں پایا جاتا۔ چونکہ تجربہ حِسّی ادراکات کے ذریعے سے معروضات کا علم ہے یعنی اس میں موادِ ادراک کے وجود کا باہمی تعلق اس طرح ادراک نہیں کیا جاتا جیسا وہ اتفاقاً زمانے میں پایا جائے بلکہ اس طرح جیسا وہ معروضی حیثیت سے زمانے میں ہو اور خود زمانے کا حِسّی ادراک ہو نہیں سکتا اس لیے زمانے میں معروضات کے وجود کا تعیّن صرف اِن کے عام ربطِ زمانی یعنی صرف بدیہی تصوّراتِ ربط کے ذریعے سے ہو سکتا ہے۔ چونکہ اِن تصوّرات میں ہمیشہ وجوب پایا جاتا ہے اس لیے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تجربہ حِسّی ادراکات میں ایک وجوبی علاقے کے تصوّر پر مبنی ہے۔

زمانے کے تین جہات ہیں۔ دائمی ہونا۔ یکے بعد دیگرے ہونا اور ساتھ ساتھ ہونا۔ اس لیے مظاہر کے علاقہ زمانی کے تین قاعدے، جن کے مطابق ہر مظہر کا وجود وحدتِ زمانہ سے متعیّن ہو سکتا ہے۔ تجربے سے مقدم اور اس کے امکان کی شرط لازم ہوں گے۔

تینوں قیاسات کا عام بنیادی قضیہ مبنی ہے۔ اُس وجوبی وحدتِ تعقّل پر جو کُل امکانی تجربی شعور (حِسّی ادراک) میں ہر زمانے میں پائی جاتی ہے اور چونکہ یہ ایک بدیہی شرط ہے پس یہ قضیہ مبنی ہے کُل

منظاہر کی وحدتِ ترکیبی پر بہ لحاظ اُن کے علاقۂ زمانی کے۔ اِس
کہ اصلی تعقّل کا عمل اندرونی حس (کُل ادراک کے مشمول) کی صورت،
موادِ شعور تجربی کے علاقۂ زمانی پر عاید ہوتا ہے اور اسی اصلی تعقّل میں اُس
مواد کو اُس کے علاقۂ زمانی کے لحاظ سے، متحد کرتا ہے۔ یہ بات بدیہی
پر ظاہر ہے۔ اِس کی قبل تجربی وحدت سے جس کے ماتحت وہ س
چیزیں ہیں جو میرے علم سے تعلق رکھتی ہیں یعنی میرے ادراک
معروض بن سکتی ہیں۔ کُل ادراکات کے علاقۂ زمانی کی ترکیبی وحدت
بدیہی طور پر متعیّن ہے، یہ قانون بناتی ہے: کُل تجربی تعینات زمانی کا عا
تعیّن زمانی کے قواعد کے ماتحت ہونا ضروری ہے اور یہ قواعد وہی ادرا
کے قیاسات ہیں جن سے ہم اِس وقت بحث کر رہے ہیں۔

ان بنیادی قضایا میں یہ خصوصیت ہے کہ وہ منظاہر اور ان کے
تجربی مشاہدے کی ترکیب سے بحث نہیں کرتے بلکہ صرف اِن کے وج
سے اور بہ لحاظ وجود ان کے باہمی علاقے سے۔ منظہر کے حِسّی ادراک
کا طریقہ تو بدیہی طور پر اس طرح متعیّن ہو سکتا ہے کہ اس کی ترکیب
کا قاعدہ ہر تجربی مثال میں بدیہی مشاہدے کا جزو شامل کر دے یع
اِس کے ذریعے سے منظہر کو ممکن بنائے لیکن منظاہر کے وجود کا علم بد
طور سے حاصل نہیں کیا جا سکتا اور اگر ہم بداہتہً کسی وجود کا قیاس قا
بھی کر لیں تو اِس وجود کو متعیّن نہیں کر سکتے یعنی اس چیز کو جو اِس
میں اور دوسرے تجربی مشاہدات میں ما بہ الامتیاز ہے، پہلے سے معلو
نہیں کر سکتے۔

دونوں مذکورہ بالا بنیادی قضایا، جنھیں ہم نے اس بنا پر

ریاضیاتی قضایا کے نام سے موسوم کیا تھا کہ وہ ریاضی کو مظاہر پر عاید ہونے کی سند دیتے ہیں، صرف مظاہر کے امکان سے متعلق تھے اور اُن کا مفہوم یہ تھا کہ مظاہر اپنے مشاہدے اور اثباتِ ادراک دونوں کے لحاظ سے ترکیبِ ریاضی کے قواعد کے مطابق ظہور میں آسکتے ہیں۔ اس لیے ان دونوں میں اعداد سے اور مظہر کے تعیّن مقدار سے کام لیا جا سکتا ہے مثلاً میں سورج کی روشنی کے حس کا درجہ چاند کی روشنی کا دو لاکھ گنا بدیہی طور پر متعیّن یعنی پہلے سے مقرر کر سکتا ہوں۔ اس لیے پہلے دونوں قضایا کو ہم تقرری قضایا بھی کہہ سکتے ہیں۔

مگر وہ قضایا جو مظاہر کے وجود کو بدیہی طور پر قواعد کے تحت میں لاتے ہیں اِن سے بالکل مختلف ہیں چونکہ وجود پہلے سے متعیّن نہیں کیا جا سکتا اس لیے یہ قضایا محض وجود کے باہمی علاقے پر عاید ہوں گے اور اُن سے صرف ترکیبی اصول اخذ کیے جا سکیں گے یہاں علومِ متعارفہ یا بدیہی توقعات کی گنجایش نہیں ہے بلکہ جب ہمیں ایک معیّن حسّی ادراک ایک غیر معیّن ادراک کے ساتھ ایک خاص علاقۂ زمانی میں دیا ہوا ہو تو ہم بدیہی طور پر نہیں بتا سکتے کہ یہ دوسرا ادراک کس نوعیّت اور کس مقدار کا ہے بلکہ صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ وہ پہلے ادراک کے ساتھ اس جہتِ زمانی میں کیا علاقہ رکھتا ہے۔ فلسفے کی اصطلاح میں قیاسات کا مفہوم اس سے بہت مختلف ہے جو ریاضی میں ہے۔ ریاضی میں قیاس وہ ضابطہ ہے جو مقداروں کی مساوات بتاتا ہے اور وہ بھی ہمیشہ تقرری طور پر۔

چنانچہ جب تناسب کے تین ارکان دیے ہوں تو چوتھا بھی اِن کی نسبت سے دیا یعنی مقرر کیا جا سکتا ہو لیکن فلسفے میں قیاس دو کمیتوں کو نہیں بلکہ کیفیت کے علاقوں کی مساوات ظاہر کرتا ہو اور یہاں ہم تین دیے ہوئے ارکان سے صرف چوتھے رُکن کی مقدار بدیہی طور پر معلوم کر سکتے ہیں خود اِس رکن کا تعین نہیں کر سکتے۔ البتّہ اُسے تجربے میں تلاش کرنے کا ایک قاعدہ اور اُس کی شناخت کی ایک علامت ہمیں ہاتھ آجاتی ہو۔ پس تجربے کا قیاس صرف ایک قاعدہ ہو جس کے مطابق ہم حسّی ادراکات سے وحدتِ تجربہ (نہ کہ خود حسّی ادراک بہ حیثیت تجربی مشاہدے کے) اخذ کرتے ہیں اور یہ قاعدہ بنیادی قضیے کی حیثیت سے معروضات (مظاہر) کے لیے تقرری استناد نہیں بلکہ صرف ترتیبی استناد رکھتا ہو۔ یہی بات عام تجربی خیال کے اصول موضوعہ پر صادق آتی ہو جو مشاہدۂ محض (صورتِ مظہر) حسّی ادراک (مادۂ مظہر) اور تجربے (ان ادراکات کے باہمی علاقے) سب پر یکساں عاید ہوتے ہیں یعنی وہ صرف ترتیبی قضایا ہیں جو ریاضیاتی یا تقرری قضایا سے یقینیت میں نہیں (اس لیے کہ وہ تو دونوں میں بدیہی طور پر موجود ہو) مگر نوعیتِ یقین میں یعنی وجدانیت (اور طریق ثبوت) میں مختلف ہیں۔

جو تنبیہہ ہم کُل بنیادی قضایا کے متعلّق کر چکے ہیں وہ یہاں خاص طور پر ضروری ہو کہ یہ قیاسات فوق تجربی استعمال میں نہیں بلکہ صرف تجربی استعمال میں اہمیّت اور استناد رکھتے ہیں۔

اور صرف اسی شرط سے ثابت کیا جا سکتا ہے کہ مظاہر براہِ راست مقولات کے تحت میں نہیں بلکہ ان کے خاکوں کے تحت میں لائے جائیں ۔ اس لیے کہ اگر وہ معروضات جن پر ان قضایا کو عاید کرنا ہے اشیائے حقیقی ہوں تو اُن کے متعلق کوئی بدیہی ترکیبی علم حاصل کرنا ناممکن ہے ۔ دراصل یہ معروضات صرف مظاہر ہیں اور ان کا مکمل علم جو کُل بدیہی بنیادی قضایا کا ماحصل ہے، صرف امکانی تجربہ ہے ۔ پس ان قضایا کا مقصد صرف یہی ہو سکتا ہے کہ ترکیبِ مظاہر میں تجربی علم کی وحدت کی شرائط معیّن کر دیں ۔ ترکیبِ مظاہر صرف خالص فہمی تصوّر کے خاکے کی شکل میں خیال کی جا سکتی ہے ورنہ اِس تصوّر کی وحدت تو بہ حیثیت ایک عام ترکیب کے مقولے کا وہ وظیفہ ہے جو کسی حِسّی حدود کا پابند نہیں ۔ غرض اِن قضایا سے ہمیں صرف یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ مظاہر کو تصورات کی منطقی اور عام وحدت کے قیاس کی بنا پر ربط دیں اِس لیے کہ خود قضیّے میں تو ہم مقولے سے کام لیتے ہیں لیکن اس کے استعمال (یعنی اِسے مظاہر پر عاید کرنے) میں مقولے کی جگہ اس کے خاکے کو جو اِس کے استعمال کی کُنجی ہے رکھتے ہیں ۔ یا یوں کہنا چاہیے کہ خاکے کو ایک محدود کرنے والی شرط کی حیثیت سے اور مقولے کے ضابطے کے نام سے اُس کے پہلو بہ پہلو جگہ دیتے ہیں ۔

(الف)

پہلا قیاس

بقائے جوہر کا بنیادی قضیّہ

منظاہر کے کُل تغیّرات میں جوہر بدستور باقی رہتا ہے اور عالمِ فطرت میں اُس کی مجموعی مقدار نہ گھٹتی ہے اور نہ بڑھتی ہے۔

ثبوت

کُل منظاہر زمانے کے اندر ہوتے ہیں جس کی مستقل بنیاد (اندرونی مشاہدے کی دائمی صورت کی حیثیت سے) ہم صرف ساتھ ساتھ ہونے اور یکے بعد دیگرے ہونے کو خیال کر سکتے ہیں۔ یعنی زمانہ جس کے اندر منظاہر کے کُل تغیّرات تصوّر کیے جاتے ہیں، بجائے خود مستقل اور تغیّر سے بری ہے اور یکے بعد دیگرے ہونا یا ساتھ ساتھ ہونا اُسی کے تعیّنات کا نام ہے۔ خود زمانے کا حِسّی ادراک نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے حِسّی ادراک کے معروضات یعنی منظاہر میں تغیّرات کا ایک حامل پایا جانا چاہیے جو زمانے کا مدِّ مقابل ہو اور جس کی نسبت سے منظاہر کے تغیّرات یا ساتھ ساتھ ہونے کا حِسّی ادراک کیا جا سکے۔ منظاہر کے اثبات یعنی وجودِ اشیا سے تعلّق رکھنے والی صفات کا حامل جوہر کہلاتا ہے اور یہ صفات صرف اُس کے تعیّنات کی حیثیت سے تصوّر کی جا سکتی ہیں پس وہ مستقل عنصر جس کی نسبت کے بغیر منظاہر کے زمانی علاقے متعیّن نہیں کیے جا سکتے منظہر کے اندر جوہر یعنی وہ اثبات ہے

جو کُل تغیّرات کے حامل کی حیثیت سے ہمیشہ ایک حالت پر قایم رہتا ہے۔ چونکہ اس کے وجود میں کوئی تغیّر نہیں ہو سکتا اس لیے عالمِ فطرت میں اُس کی مقدار بھی کم یا زیادہ نہیں ہو سکتی۔

ہمیں کثرتِ مظاہر کی جو حِس ہوتی ہے وہ ہمیشہ متوالی اور اِسی لیے متغیّر ہوتی ہے۔ پس ہم صرف اس حِس کے ذریعے سے کبھی اس بات کا تعیّن نہیں کر سکتے کہ آیا یہ کثرتِ مظاہر بہ حیثیت معروض تجربے کے ساتھ ساتھ موجود ہے یا یکے بعد دیگرے وجود میں آتی ہے، جب تک اُس کا کوئی حامل نہ ہو جو ہمیشہ موجود رہتا ہو، یعنی ایک دایمی اور مستقل عنصر جس کی نسبت سے مظاہر کے تغیّرات اور اُن کا ساتھ ساتھ ہونا، ایک ہی وجود کی مختلف شئون (جہاتِ زمانی) سمجھی جائیں۔ پس زمانی علاقے صرف ایک مستقل وجود کے اندر ہی ممکن ہیں (اس لیے کہ زمانی علاقے دو ہی ہیں: ساتھ ساتھ ہونا اور یکے بعد دیگرے ہونا) بالفاظ دیگر یہ وجودِ مستقل خود زمانے کے تجربی ادراک کا حامل ہے اور صرف اسی نسبت سے زمانے کا تعیّن کیا جا سکتا ہے۔ اس کا استقلال زمانۂ مطلق پر دلالت کرتا ہے جو مظاہر کے وجود کے ساتھ ساتھ ہونے کا ایک مستقل لازمہ ہے اس لیے کہ تغیّر خود زمانے سے تعلّق نہیں رکھتا بلکہ صرف اُن مظاہر سے جو زمانے میں ہوتے ہیں (اسی طرح ساتھ ساتھ ہونا خود زمانے کی کوئی جہت نہیں ہے، اس لیے کہ اُس کے اجزا ساتھ ساتھ نہیں بلکہ یکے بعد دیگرے ہوتے ہیں) جب ہم یکے بعد دیگرے ہونا

خود زمانے کی طرف منسوب کرتے ہیں تو ہمارے ذہن میں ایک اور زمانہ ہوتا ہے جس کے اندر یہ توالی واقع ہے۔ اسی مستقل عنصر کی بدولت وہ وجود جو سلسلۂ زمانہ کے مختلف حصّوں میں یکے بعد دیگرے موجود ہوتا ہے ایک کمیّت حاصل کرتا ہے جو مدت کہلاتی ہے اس لیے کہ محض توالی کی صورت میں وجود ہر لمحہ غایب ہوتا اور نئے سرے سے پیدا ہوتا رہتا اور اُس میں مطلق کمیّت نہ ہوتی۔ لہذا بغیر اس مستقل عنصر کے کوئی علاقۂ زمانی ممکن نہیں ہے۔ چونکہ زمانہ بجائے خود ادراک نہیں کیا جا سکتا اس لیے یہی مظاہر کا مُستقل عنصر ہر تعیّن زمانہ کی بنیاد اور حِسّی ادراکات یعنی تجربے کی وحدتِ ترکیبی کے لیے شرط لازم ہے۔ ہر وجود اور تغّیر اسی مستقل عنصر کی جہت سمجھی جا سکتی ہے۔ پس کُل مظاہر میں مستقل عنصر معروضِ اصلی یعنی جوہر ہے اور وہ کُل عناصر جن میں تغّیر ہوتا ہے یا ہو سکتا ہے صرف اس جوہر کے وجود کے طریقے یعنی اُس کے تعیّنات ہیں۔

ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہر زمانے میں نہ صرف فلسفیوں نے بلکہ عام لوگوں نے بھی اسی مستقل عنصر کو مظاہر کے کُل تغّیرات کی بنیاد مانا ہے اور یقیناً آیندہ بھی مانتے رہیں گے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ فلسفی اپنی مُعینہ اصطلاح میں کہتا ہے دنیا کے کُل تغّیرات میں جوہر ایک حالت پر قایم رہتا ہے، صرف اعراض بدلتے ہیں مگر ہم نے آج تک نہیں دیکھا کہ اس قضیّے کا ثبوت تو درکنار کبھی اسے ثابت کرنے کی کوشش بھی کی گئی ہو۔ بلکہ یہ بھی بہت کم ہوتا ہے کہ یہ خالص اور بدیہی قوانین فطرت کا اصول اوّلین

قرار دیا جائے جس کا وہ ہر طرح مستحق ہے۔ سچ پوچھیے تو اس قضیے میں
کہ جو ہر وجودِ مستقل رکھتا ہے ایک ہی بات کی تکرار ہے۔ اس لیے کہ اسی
وجودِ مستقل کی وجہ سے ہم مظہر پر جوہر کا مقولہ عاید کرتے ہیں اور یہ
ثابت کرنے کی ضرورت ہے کہ کُل مظاہر میں ایک مستقل عنصر موجود ہے
اور کُل تغیر پذیر عناصر محض اس وجود کے تعیّنات ہیں لیکن چونکہ یہ ثبوت
محض اذعانی طور پر یعنی تصوّرات کے ذریعے سے نہیں دیا جا سکتا اِس
لیے کہ اِس کا تعلق ایک بدیہی قضیے سے ہے اور اس کا لوگوں کو کبھی
خیال تک نہیں آیا۔ اس قسم کے قضایا صرف امکانی تجربے ہی
کے لیے سند رکھتے ہیں یعنی صرف ایسے استخراج کے ذریعے سے ثابت
کیے جا سکتے ہیں جس میں تجربے کے امکان کا ان پر موقوف ہونا دکھایا
جائے۔ لہٰذا کوئی تعجب نہیں کہ یہ قضیہ کُل تجربے کی بنا تو قرار دے
دیا گیا (اس لیے کہ تجربی علم میں اِس کے بغیر کام نہیں چلتا) مگر اس
کا کوئی ثبوت آج تک نہیں دیا گیا۔

ایک فلسفی سے پوچھا گیا کہ دھوئیں کا وزن کیا ہے؟ اُس نے جواب
دیا کہ جلی ہوئی لکڑی کے وزن سے بچی ہوئی راکھ کا وزن گھٹا دو تو
دھوئیں کا وزن معلوم ہو جائے گا یعنی اُس نے قطعی طور پر یہ فرض
کر لیا کہ آگ میں بھی مادہ (جوہر) ضایع نہیں ہوتا بلکہ صرف
اُس کی صورت بدل جاتی ہے۔ اسی طرح یہ قضیہ کہ لاشے سے کوئی شے
وجود میں نہیں آ سکتی، اِسی قضیہ بقائے جوہر یعنی اس قضیے کا نتیجہ ہے
کہ مظاہر کی ایک مستقل بنیاد ہے جو ہمیشہ موجود رہتی ہے۔ جب مظہر
یعنی وہ عنصر جسے ہم جوہر کہتے ہیں تعیّن زمانہ کی اصل بنیاد ٹھہرا

تو کل وجود گزشتہ اور آیندہ زمانے میں صرف اُسی کی نسبت سے متعین
ہو سکتا ہے۔ اس لیے ہم مظہر کو جوہر صرف اسی لیے کہہ سکتے ہیں کہ
ہم اس کا وجود دائمی مانتے ہیں۔ اس کو بقا کا لفظ اچھی طرح ظاہر
نہیں کرتا۔ اس لیے کہ اس کا تعلق تو زیادہ تر آیندہ زمانے سے ہے
مگر چونکہ ہمیشہ باقی رہنے کے وجوب کے ساتھ ہمیشہ سے ہونے کا
وجوب بھی لازمی طور پر وابستہ ہے اس لیے ہم لفظ بقا کو استعمال
کر سکتے ہیں۔ کوئی شے لاشے سے وجود میں نہیں آئی اور کوئی شے لاشے کی
طرف رجوع نہیں کر سکتی۔ یہ دو قضایا ہیں جنھیں کہ قدما ایک دوسرے
سے لازمی طور پر وابستہ سمجھتے تھے مگر بعد میں لوگوں نے اُنھیں غلط فہمی
کی بنا پر الگ کر دیا کیوں کہ وہ یہ سمجھے کہ یہ اشیائے حقیقی پر
عاید ہوتے ہیں اور ان میں سے پہلا دنیا کے (باعتبار جوہر) ایک علتِ حقیقی
پر مبنی ہونے کے منافی ہے۔ مگر یہ اندیشہ فضول ہے اس لیے کہ یہاں
صرف عالم تجربہ کے مظاہر کا ذکر ہے جن میں ہم کوئی وحدت تصوّر
نہیں کر سکتے اگر (باعتبار جوہر) نئی اشیا کا وجود میں آنا تسلیم کر لیا جائے
کیونکہ اُس صورت میں وہ چیز باقی نہیں رہتی جس پر زمانے کی وحدت
کا تصوّر موقوف ہے یعنی وہ مستقل اور واحد بنیاد ساقط ہو جاتی ہے
جس کی نسبت سے کُل تغیّرات میں وحدت پائی جاتی ہے۔ مگر یہ اچھی
طرح سمجھ لینا چاہیے کہ یہ بقا اور دوام صرف اس طریقے سے تعلّق
رکھتا ہے جس سے کہ ہم اشیا کے وجود کا (بہ حیثیت مظہر کے)
تصوّر کرتے ہیں۔

جوہر کے تعیّنات کو، جو اصل میں اس کے وجود کی خالص حالتیں ہیں

اعراض کہتے ہیں۔ یہ ہمیشہ مثبت ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ اُن کا تعلّق جوہر کے وجود سے ہی (منفی تعینّات وہ ہیں جو کسی چیز کا جوہر میں نہ ہونا ظاہر کرتے ہیں)۔ جب ہم جوہر کے مثبت تعیّن کا ایک علیحدہ وجود فرض کرتے ہیں (مثلاً حرکت کا بحیثیت مادّہ کے ایک عرض کے) تو یہ وجود جوہر کے وجود سے، جو "جوہریّت" کہلاتا ہی، تمیز کرنے کے لیے "عرضیّت" کہا جاتا ہی مگر اس سے بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں اور زیادہ صحیح یہ ہی کہ عرض کو وجودِ جوہر کے اثباتی تعیّن کا ایک طریقہ کہا جائے۔ تاہم قوّتِ فہم کے منطقی استعمال کے شرائط کے بنا پر تو یہ ناگزیر ہی کہ وجودِ جوہر کے اس پہلو کو جو جوہر کی طرح خود غیر متغیّر نہیں بلکہ تغیّر پذیر ہی، گویا ایک الگ چیز قرار دیا جائے اور اس میں اور جوہر کے مستقل اور بنیادی تصوّر میں ایک نسبت تصوّر کی جائے۔ اسی لیے یہ مقولہ نسبت کے عنوان کے نیچے اس طرح رکھا گیا ہی کہ وہ خود کوئی نسبت نہیں بلکہ نسبت کی ایک شرط ہی۔

تغیّر کے تصوّر کی سند بھی اسی بقائے جوہر سے ہاتھ آتی ہی۔ کون و فساد (پیدا ہونا اور غایب ہوجانا) کسی ایسی شی کے تغیرّات کا نام نہیں جو خود پیدا ہوتی ہو اور غایب ہوجاتی ہو۔ تغیّر ایک ایسا طریقِ وجود ہی جو اُسی معروض کے کسی دوسرے طریقِ وجود کا نتیجہ ہی اس لیے وہ شی جس میں تغیّر ہوتا ہی نہیں بدلتی بلکہ صرف اس کی حالت بدلتی ہی۔ چونکہ یہ تبدیلی صرف اُن تعیّنات سے تعلّق رکھتی ہی جو پیدا یا غایب ہو سکتے ہیں، اس لیے گو یہ اُلٹی بات

معلوم ہوتی ہے لیکن واقعہ یہی ہے کہ تغیّر صرف وجودِ مستقل (یعنی جوہر) میں واقع ہوتا ہے۔ تغیّر پزیر اجزا کے اندر کوئی تغیّر نہیں ہوتا بلکہ وہ خود ہی بدل جاتے ہیں یعنی وہ بحیثیت تعیّنات کے غایب ہو جاتے ہیں اور اُن کی جگہ دوسرے پیدا ہو جاتے ہیں۔

اس لیے تغیّر کا حسّی ادراک صرف جوہر میں کیا جا سکتا ہے۔ مطلق پیدا ہونے یا غایب ہونے کا جب تک کہ وہ ایک وجود مستقل کے بدلنے والے تعیّنات سے تعلّق نہ رکھتا ہو ادراک ہو ہی نہیں سکتا۔ اِس لیے کہ اسی وجودِ مستقل کی بدولت ایک حالت سے دوسری حالت میں یعنی عدم سے وجود میں آنے کا تصوّر ہوتا ہے اور یہ تجربی طور پر صرف اس وجودِ مستقل کے تغیّر پزیر تعیّن کی حیثیت سے ادراک کیا جا سکتا ہے۔ فرض کیجیے کہ کوئی شے کسی خاص لمحے میں وجود میں آئی پس کوئی ایسا لمحہ بھی ماننا پڑے گا جب کہ یہ شے موجود نہیں تھی۔ اب آپ اس لمحے کا تعیّن کاہے سے کریں گے بجز ایسی اشیا کے جو پہلے سے موجود ہوں کیوں کہ خالی زمانہ جو وجودِ اشیا سے پہلے گزرا ہو ہمارے ادراک کا معروض نہیں ہو سکتا۔ پس جب آپ اس نئی شے کے پیدا ہونے کا سلسلہ اُن اشیا سے ملائیں گے جو پہلے سے موجود تھیں اور اُس کے پیدا ہونے تک باقی تھیں، تو یہ نئی شے انھیں پرانی اشیا کے وجودِ مستقل کا ایک تعیّن قرار پائے گی۔ یہی صورت کسی شے کے غایب ہونے کی بھی ہے کیوں کہ اِس کے لیے بھی ایک ایسے زمانے کے تجربی تصوّر کی ضرورت ہے جس میں کہ یہ مظہر موجود نہ ہو۔

جوہر (بہ حیثیت مظہر کے) کُل تعیّنات زمانہ کی بنیاد ہی۔ کیسی جوہر کا پیدا ہونا یا غائب ہو جانا زمانے کی تجربی وحدت کی شرطِ واحد کو ساقط کر دے گا اور اس صورت میں مظاہر کو دو زمانوں کی طرف منسوب کرنا پڑے گا جن میں ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو اشیا وجود رکھتی ہیں۔ یہ بات بالکل ناقابلِ قبول ہی اس لیے کہ زمانہ ایک ہی ہی جس کے مختلف حصّے ساتھ ساتھ نہیں بلکہ یکے بعد دیگرے ہوتے ہیں۔

پس بقائے جوہر ایک لازمی شرط ہی جس کے بغیر اشیا کا بحیثیت مظاہر یا معروضاتِ تجربہ کے تعیّن نہیں ہو سکتا۔ اب رہا یہ سوال کہ مظاہر کی اس وجوبی بقا یعنی اس کی جوہریت کا تجربی معیار کیا ہی، اس سے ہم آگے بحث کریں گے۔

(ب)

دوسرا قیاس

توالیِ زمانہ کا بُنیادی قضیہ قانونِ علّیت کے مطابق

کُل تغیّرات قانونِ ربطِ علّت و معلول کے مطابق واقع ہوتے ہیں۔

ثبوت

مندرجہ بالا بنیادی قضیے میں یہ دکھایا جا چکا ہی کہ توالیِ زمانہ کے کُل مظاہر صرف تغیّرات ہیں یعنی وجودِ مستقل رکھنے والے جوہر کے